FENOMENOLOJİ
İLK TEMELLER

DAN ZAHAVI



İngilizceden Çeviren : Seçim Bayazit



FELSEFE

DAN ZAHAVI

Danimarka'da Kopenhag Üniversitesi ve Birleşik Krallık'ta Oxford Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve Kopenhag'daki Center for Subjectivity Research'ün müdürüdür. Aynı zamanda *Self-Awareness and Alterity* (1999), *Husserl'in Fenomenolojisi* (2003), *Subjectivity and Selfhood* (2005), *Self and Other* (2014) ve *Husserl's Legacy* (2017) kitaplarının yazarıdır. Shaun Gallagher'le birlikte *Phenomenological Mind* (2012) kitabının ortak yazarlığını üstlenmiştir. Son zamanlarda da *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (2012) ve *Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (2018) kitaplarının editörlüğünü yapmıştır.

Ayrıntı: *1397*
Felsefe Dizisi: 30

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Kitabın Özgün Adı
Phenomenology: The Basics

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

İngilizceden Çeviren
Seçim Bayazit

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Selin Aktuyun

Kapak Fotoğrafı
Leonardo da Vinci *(Annunciazione,* 1472-1475*)*

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87 - Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 34011

Birinci Basım: *Mart, 2020*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-450-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  instagram.com/ayrintiyayinlari

Fenomenoloji: İlk Temeller

Dan Zahavi



FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F. W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin
Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara
Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi
Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er & Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R. G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Adam, Emil ve Julie'ye...

İçindekiler

Üçüncü Bölüm
Uygulamalı Fenomenoloji

Önsöz

2003 yılına geri döndüğümde Dancada fenomenolojiye kısa bir giriş yayımlamıştım. Bunu takip eden yıllarda, söz konusu kitap Almancaya (2007), İzlandacaya (2008) ve Japoncaya (2015) çevrildi. 2016 yılında Routledge'la temas kurdum ve İngilizce bir çevirisinin yayımlanmasına ilgi duyup duymadıklarını sordum. Kitabın İngilizce bir çevirisini yayımlama konusunda derhal bir anlaşmaya vardık, ancak metni Dancadan çevirmeye başladığımda 2003 yılında yayımlanan özgün metnin geliştirilebileceği pek çok yolun bulunduğunu da fark ettim. Sonunda tüm metnin üzerinde yeniden çalışmaya ve bütünüyle yeniden yazmaya karar verdim. Sonuç çok daha uzun ve fikrimce çok daha iyi bir kitap oldu.

Bu süreç esnasında, diğer giriş niteliğindeki makalelerden ve "Phenomenology", D. Moran (Der.), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, Routledge, Londra, 2008; "Phenomenological Sociology: The Subjectivity of Everyday Life", S. Overgaard'la birlikte M. Hviid Jacobsen (Der.), *Encountering the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*, Palgrave Macmillan, Basingstoke,, 2009; "Intersubjectivity", S. Luft ve S. Overgaard (Der.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, Londra, 2011; "Time, Space and Body in Bergson, Heidegger and Husserl", S. Overgaard'la birlikte R. Baiasu, G. Bird ve A.W. Moore (Der.), *Contemporary Kantian Metaphysics: New Essays on Space and Time*, Palgrave Macmillian, Basingstoke, 2012; "Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?", *Royal Institute of Philosophy*

Supplement 72, 2013, s. 23-42; ve "Varieties of Phenomenology", W. Breckman ve P.E. Gordon (Der.), *The Cambridge History of Modern European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge,, 2019 başlıklı kitaplarımdan yararlandım.

Thomas Bestle, Alessandro Duranti, Magnus Englander, Simon Hoff ding, Piet Hut, Bente Martinsen, Kristian Moltke Martiny, James Morley, Soren Overgaard, Susanne Ravn ve metnin farklı bölümlerine yaptıkları çeşitli yararlı öneriler için Kopenhag'daki öğrencilerime şükranlarımı sunarım. Tüm elyazmasını okuyan ve bu konuda samimi yorumlarını benden esirgemeyen Sara Heinämaa'ya özel ve yürekten teşekkürlerimi sunarım.

Giriş

Fenomenoloji 20. yüzyıl felsefesindeki baskın geleneklerden biri olarak addedilir. Edmund Husserl (1859-1938)[1] onun kurucusuydu, ancak diğer önemli öncüler Martin Heidegger (1889-

1. Edmund Husserl felsefeyle nispeten geç bir yaşta tanıştı Prosnitz, Moravya'da doğan (o zaman Avusturya İmparatorluğu'nun bir parçasıydı) Husserl Leipzig, Berlin ve Viyana'da fizik, matematik, astronomi ve felsefe tahsili gördü. 1883'te matematik üzerine doktora tezi verdi ve ancak müteakip yıllarda, kısmen de psikolog ve filozof olan Franz Brentano'nun derslerine katılmasının bir sonucu olarak felsefeyle ciddi bir şekilde ilgilenmeye başladı. Husserl'in ilk önemli çalışması *Mantıksal Araştırmalar* 1900-1901'de yayımlandı ve bu çalışma sayesinde Husserl 1901'den 1916'ya dek ders verdiği Göttingen'e çağrıldı. Bir sonraki önemli çalışması *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Bir Felsefeyle İlgili Düşünceler I* 1913'te yayımlandı. 1916'da Husserl Freiburg'a taşındı ve orada Yeni-Kantçı Heinrich Rickert'ten felsefe kürsüsünü devraldı. Müteakip yıllarda hem Edith Stein hem de Martin Heidegger onun asistanları olarak çalıştı. Husserl 1928'de emekli olduğunda onun yerine Heidegger geçti. Emekliliğinden kısa bir süre sonra *Formel ve Transendental Mantık* (1929) ve *Kartezyen Meditasyonlar* (1913) başlıklı çalışmalarını yayımladı. Otuzlarda Alman Nasyonal Sosyalist Rejimin dayattığı koşullardan sıkıntı çekmeye başladı. Yahudi kökeninden ötürü her tür resmî akademik etkinlikten mahrum bırakılan Husserl, bunun sonucu olarak ders verme, yayın yapma hakkını ve son olarak da Alman vatandaşlığını yitirdi. Bu gelişmeden derinden etkilenen Husserl yine de çalışmalarına devam etti, Avrupa akıldışılığın dehlizlerine düştüğünde felsefeye duyduğu ilgiye daha şevkle sarıldı. 1935'te Viyana ve Prag'da ders vermesi için davet edilmiş ve bu dersler son çalışmasının temellerini oluşturmuştur: *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji: Fenomenolojik Felsefeye Bir Giriş* (1936). 27 Nisan 1938'de Husserl'in ölümünden kısa bir süre sonra genç bir Fransisken rahibi Herman Leo van Breda, Husserl'in pek çok araştırma elyazmasını Almanya'dan gizlice çıkarmayı ve Belçika'daki bir manastırda saklamayı başarmıştı. İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasından önce Husserl Arşivleri Leuven'de kuruldu, özgün elyazmaları hâlâ orada bulunmaktadır.

1976),[2] Jean-Paul Sartre (1905-1980),[3] Maurice Merleau-Ponty

2. Heidegger Freiburg'da Katolik teoloji ve ortaçağ felsefesi çalışmakla başlasa da, 1911'de felsefeye yoğunlaşmaya karar verdi. 1911'de doktora tezini ve iki sene sonra da *Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Teorisi* başlıklı habilitasyonunu savundu. Sonraki çalışma halefi Husserl olan Rickert'e sunuldu. Heidegger Marburg'da üniversitede kadrosuz profesör olarak görev yaptığı 1918'den 1923'e dek Husserl'in asistanı olarak çalıştı. 1929'da *Metafizik Nedir?* başlıklı ünlü açılış dersini verdi. Hitler'in iktidara gelişinden sonra Freiburg Üniversitesi Rektörü olarak seçildi ve Nazi Partisi'nin bir üyesi oldu. Bununla birlikte, bir yıl geçmeden Rektörlük görevinden azledildi ve üniversite politikasından yavaşça çekildi. 2014'te meşhur *Kara Defterler*'in yayımlanmasının –bir tür felsefi günlük– gösterdiği gibi, Heidegger'in Nazizmle dirsek teması ne kısa ömürlü ne de üstünkörüydü. 1944'e dek Heidegger düzenli ders verdi, ancak savaş bittikten sonra, politik sempatisi nedeniyle ders vermesi yasaklandı ve 1946'da profesörlüğü alındı. 1949'da misafir öğretim üyesi olarak tekrar atandı; o zamandan bu yana ve ölümünden kısa bir süre önceye dek pek çok alanda ders verdi ve bu süre zarfında *Dil* (1950), *İnşa Etmek İkâmet Etmek Düşünmek* (1951), *Teknolojiye İlişkin Soru* (1953) yazıldı.

3. Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Simone Weil, Emmanuel Mounier, Jean Hippolite ve Claude Levi-Strauss'un da dahil olduğu önde gelen Fransız entelektüellerinin tüm kuşağıyla tanıştığı École Normale Supérieure'da felsefe tahsili gördü. Felsefeci dostu Beauvoir'nın onunla ilişkisi bir efsaneye dönüştü. 1931-1945 arasındaki dönemde Sartre Le Havre, Laon ve Paris'teki liselerde ders verdi. Aron ve Levinas otuzların başında onu Husserl'in ve Heidegger'in felsefesiyle tanıştırdı ve 1933-1934'te fenomenoloji çalışmak için Berlin'e gitti. Otuzların ikinci yarısında, bilinç üzerine dört kitap yayımladı: *Egonun Aşkınlığı* (1936) öz-bilincin yapısıyla ilgilidir, *İmgelem* (1936), *İmgesel* (1940) ve *Duygular Teorisi İçin Taslak* (1939). Dört çalışmanın tümü de Sartre'ın Husserl'in felsefesiyle âşinalığını göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Sartre askere alındı ve 1940'ta Almanlar tarafından savaş esiri olarak ele geçirildi. Tutsaklığı süresince Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını inceledi. 1941'de salıverilmesinin ardından Fransız direniş hareketinde etkin bir şekilde rol aldı ve 1943'te, Heidegger'in etkisini açıkça gösteren felsefi şaheseri *Varlık ve Hiçlik*'i yayımladı.1945'te, yıllar boyunca (kimi zaman Merleau-Ponty'yle birlikte) editörlüğünü üstlendiği *Les Temps Moderne* (*Modern Zamanlar*) adlı edebî ve politik eleştiri dergisini kurdu. Savaştan sonra kendini edebî ve editoryal çalışmalarına vermek için ders vermeyi bıraktı. Bu sebeple, bir üniversitede çalışmayan, 20. yüzyılın az sayıdaki etkili filozofundan biri oldu. Savaş sonrası dönemde Sartre'ın politik ilişkileri ve yükümlülüğü arttı, her ne kadar hiçbir zaman komünist parti üyesi olmasa da Sovyetler Birliği'ne hayranlık ve Marksizme de sempati duyuyordu. Sartre'ın Sovyetler Birliği'ne verdiği destek 1956'da Sovyetler'in Macaristan'ı işgal edişine dek devam etti. 1960'da Sartre politik ve toplumsal sorumluluk ve ilişkisinin tanığı niteliğindeki ikinci büyük çalışmasını, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yayımladı. 1964'te Sartre Edebiyatta Nobel Ödülü'ne layık görüldü, ancak ilkelerinden ötürü bunu reddetti. Yaşamının sonuna dek politik etkinliğini sürdürdü. Fransa'nın Cezayir'de sürdürdüğü savaşa karşı çıktı, Bertrand Russell'la birlikte Vietnam Savaşı'na karşı etkin bir görev aldı ve aynı

(1908-1961)[4] ve Emmanuel Levinas'tı (1906-1995).[5] Onun etkisinin bir nedeni de Almanca ve Fransızcadaki neredeyse müteakip tüm teori oluşumları fenomenolojinin ya uzantıları ya da ona verilen tepkiler olarak anlaşılabilir. Fenomenolojinin uygun olarak anlaşılması sonuç olarak yalnızca kendisi için önemli

---

zamanda Paris'te Mayıs 1968 protestolarının sözcüsüydü. 1980 yılının Nisan ayında öldüğünde 50000 kişi cenazesine teşrif etmişti.

4. Merleau-Ponty Paris'teki prestijli École Normale Supérieure'da felsefe tahsili gördü. 1939 Nisan'ında Leuven'deki yeni kurulan Husserl Arşivlerini ziyaret eden ilk yabancıydı. İlk kitabı *Davranışın Yapısı*'nı 1942'de, başlıca çalışması olan *Algının Fenomenolojisi*'ni 1945'te yayımladı. 1949'da, Sorbonne'da çocuk psikolojisi ve pedagoji profesörü oldu ve 1952'de de Collège de France'ta Felsefe Bölümü Başkanlığına seçildi, 1961 Mayıs'ında ölümüne dek yürüttüğü bu mevkiiye atanan en genç kişiydi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Merleau-Ponty giderek politikayla ilgilenmeye başlamış ve *Hümanizm ve Terör* (1947), *Anlam ve Anlamsız* (1948) ve *Diyalektiğin Maceraları* (1955) başlıklı çalışmaları içeren bir dizi kitap yayımlamıştır. Politik ilgisine paralel olarak ders vermeye devam etmiş ve Sorbonne'dan Collège de France'a, çocuk psikolojisi, yapısal dilbilim, etnoloji ve psikanalizin de dahil olduğu verdiği pek çok ders diğer disiplinlere duyduğu kapsamlı ilgiye tanıklık etmektedir. 1960'ta denemelerden oluşan başka bir cilt, *İmler* yayımlanmış ve 1964'te de ikinci büyük çalışması addedilen *Görünür ve Görünmez* fragmanı ölümünden sonra yayımlanmıştır.

5. Emmanuel Levinas Kaunas, Litvanya'da doğmuştu (o zamanlar Rus İmparatorluğu'nun bir parçasıydı). Liseyi bitirdikten sonra Strasburg'da felsefe tahsiline başladığı Fransa'yı terk etmiştir. 1928'de Freiburg'da vaktini Husserl ve Heidegger'le çalışarak geçirmiştir. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ını Fransızcaya (G. Peiffer'le birlikte) çevirmiş ve doktora tezi, *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Teorisi* 1931'de yayımlandığında, Levinas'ın ünü, Fransa'da Alman fenomenolojisi üzerinde en önde gelen uzmanlardan biri olarak tescillenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar geçen sürede Fransız vatandaşlığına geçmiş ve askere alınmıştır. Sartre gibi o da kısa bir süre sonra esir olarak alınmış ve savaşın kalanını Almanya'da savaş esiri olarak geçirmiştir. Çoğunu Almanların öldürdüğü Yahudi ailesinin kaderinden böylelikle kurtulmuştu. Savaştan sonra Paris'teki *École Normale Israélite Orientale*'in müdürü olmuş ve Poitiers Üniversitesi'nde (1961), Nanterre'de (1967) ve 1973'ten beri de Paris'teki Sorbonne'da mevkii elde etmiştir. Erken dönem savaş-sonrası çalışmaları *Varoluştan Varolanlara* (1947), *Zaman ve Başkası* (1948) ve *Husserl ve Heidegger'le Varoluşu Keşfetmek* (1949), Levinas'ın hem Husserl'e hem de Heidegger'e olan borcunu hâlâ gözler önüne sermekle birlikte, kendi düşünüşünü nitelendiren temaları, sözgelimi başkasının rolü ve etik; ontoloji arasındaki ilişkiyi halihazırda ilan eder. Levinas'ın bu son söz edilen konuda çalışması iki başyapıtında zirvesine ulaşmıştır: *Bütünlük ve Sonsuzluk* (1961) ve *Varlıktan Başka ya da Özün Ötesi* (1974). Pek çok felsefi çalışmasının yanı sıra, Yahudilik üzerine yazdığı Talmud tefsirleri ve denemeleri dizisini de yayımlamıştır (bunlar, *Zor Özgürlük* (1963) ve *Dokuz Talmud Okuması*'dır (1968/1977).

değildir, aynı zamanda 20. yüzyılın teorilerinde de müteakip gelişmelerin anlaşılması için bir *sine que non* olmaya devam eder.

Yıllar boyunca, fenomenoloji felsefenin pek çok alanına önemli katkılarda bulunmuş yönelimsellik, algı, duygular, öz-bilinç, özneler-arasılık, zamansallık, tarihsellik ve doğruluk gibi meselelerin çığır açıcı analizlerini sunmuştur. İndirgemeciliğe, nesnelciliğe ve bilimperestliğe yönelik maksatlı eleştiriler ortaya koymuş ve yaşam-dünyasının rehabilite edilmesi konusunda uzun uzadıya tartışmıştır. Öznenin bedenlenmiş ve toplumsal ve kültürel olarak gizlenmiş bir dünya-içinde-olmaklık şeklinde anlaşıldığı insan varoluşunun ayrıntılı bir izahını takdim ederek fenomenoloji psikiyatri, sosyoloji, psikoloji, yazınsal çalışmalar, antropoloji ve mimarinin de dahil olduğu empirik disiplinlerin tüm alanlarına hayati bir girdi sağlamıştır.

Her ne kadar şimdiye dek fenomenolojideki klasik çalışmaların pek çoğu 20. yüzyılın ilk yarısında yazılmış olsa da, fenomenoloji bir ilham kaynağı olarak varlığını sürdürmekte ve son yıllarda yeniden alevlenen bir ilginin öznesi olmaya devam etmektedir. Gerçekten de fenomenolojinin rönesans gibi bir şeyi halihazırda yaşadığını iddia edersek mübalağa etmiş olmayız.

Fenomenoloji, pek çok şekilde, pek çok dalıyla heterojen bir hareket olarak geliştirilse de, Husserl-sonrası tüm fenomenologlar kendilerini Husserl'in asli programından ayırsalar da ve fenomenolojinin açıkça betimlenmiş öğretiler hacmine sahip felsefi bir sistem olduğunu iddia etmek bir abartı olsa da, öncülerini birleştirmiş olan ve birleştirmeye devam eden her şeyi çepeçevre saran felsefi kaygıları ve müşterek temaları göz ardı edemeyiz.

Elinizdeki gibi bir takdimle tüm fenomenologlara hakkını vermenin imkânsız olduğu dikkate alındığında, çoğunlukla Husserl'in, (erken dönem) Heidegger'in ve Merleau-Ponty'nin çalışmalarından yararlanacağım –onlar, fenomenolojinin gelişimi üzerinde belirleyici etkileri inkâr edilemez üç düşünür. Fenomenoloji üzerine pek çok giriş niteliğindeki kitap bu düşünürler üzerine ayrı bölümler ayırsa da, ben farklı yoldan ilerleyeceğim. Onların farklılıklarını ortaya koyup bu farklılıkların altını çizmek yerine –bu farklılıklar kanımca Husserl'in kurucu

nitelikteki fikirlerinin temel bir yanlış anlaşılmasından ötürü sıklıkla abartılmıştır– öncelikle onların ortak noktaları üzerine yoğunlaşacağım.

Kitabın ilk bölümünde, fenomenolojide bulunan felsefe kavrayışına odaklanacağım. Yöntem sorununu, birinci-şahıs perspektifini, yaşam-dünyası analizini tartışacağım ve aynı zamanda geleneğin nasıl geliştiğini kısaca ortaya koyacağım.

Kitabın ikinci bölümünde, daha metodolojik değerlendirmeleri bir yana atacak, bunun yerine somut fenomenolojik analizlerin daha ayrıntılı örnek ve modellerini sunacağım. İlk olarak mekânsallığın ve bedenselliğin fenomenolojik incelemelerini ele alacağım ve daha sonra da özneler-arasılık ve topluluk analizlerine döneceğim.

Kitabın üçüncü bölümü fenomenolojinin felsefenin dışında nasıl uygulandığını tanıtlayacaktır. Özellikle onun sosyoloji, psikoloji ve bilişsel bilimdeki tartışmaları nasıl etkilediğini ortaya koyacağım.

Bu kitabı yazmaktaki ana amacım, fenomenolojiyi müdaafa etmekten çok takdim etmektir. Kısacası, söz konusu amaç olabildiğince erişilebilir bir şekilde birtakım özgün fenomenolojik fikirleri ortaya koymaktı, onların tâbi olduğu çeşitli tenkitlere karşı bu fikirleri müdaafa etmek değil. Yorumsal ihtilafları ve tartışmalara yönelik tartışmayı asgari bir düzeyde tutmaya da çalıştım. Fenomenolojinin daha sistematik bir savunusuyla ya da araştırma literatürüyle daha kapsamlı hale gelen bir akademik çalışmaya ilgi duyan okurların başka okumalar belirlemeleri onların çok daha yararına olur.[6]

6. Örneğin bkz. Zahavi 2003, 2005, 2014, 2017 ve Gallagher ve Zahavi 2012.

Birinci Bölüm

Temel Meseleler

Müteakip altı bölümün amacı fenomenolojinin ne olduğunun temel kuşbakışı taslağını sunmaktır. Ne türden bir araştırmaya girişilmeli? Fenomenoloji öncelikle ya da hatta münhasıran zihne mi odaklanır? Yoksa zihinle alakalı olduğu gibi dünyayla da alakalı mıdır? İlk etapta bir fenomen nedir ve bunu nasıl araştırırız? Dünyayla farklı ilişki kurabilme biçimleri nelerdir? Bir ağaçtan söz etmekle onu algılamak arasında ne gibi bir fark vardır? Bilim dünyası, gündelik deneyimlerimizden hareketle bildiğimiz dünyayla nasıl bir ilişki kurar? Fenomenolojinin transendental bir felsefe formu olduğunu söylemek ne anlama gelir? Bölümler fenomenolojinin bazı kapsayıcı temalarını ve problemlerini ortaya koyacak, onun yöntem(ler)ini betimleyecek ve gelişimini ana hatlarıyla sunacaktır.

1
Fenomenler

Kesin konuşmak gerekirse, fenomenoloji fenomenlerin bilimi ya da onlara yönelik çalışma anlamına gelir. Peki, bir fenomen nedir? Fenomenologlar ne türden fenomenleri araştırırlar? Çoğunlukla göze çarpan fenomenlerle, gerçekten fenomenal fenomenlerle mi ilgilenmektedirler? Otobiyografisinde Simone de Beauvoir, Sartre'a fenomenolojinin ilk kez nasıl tanıtıldığını anlatır. Her ikisi de, kısa bir süre önce Almanya'dan dönen dostları Raymond Aron'la bir bara gitmiş ve Aron Sartre'ın söylediği kayısı kokteylini göstermiş ve Sartre'a şöyle demiştir: "Görüyorsunuz sevgili dostum, bir fenomenologsanız bu kokteylden söz edebilirsiniz ve bunun bir felsefesini yapabilirsiniz!"[1] Aron oldukça haklıydı. Basit nesnelerin gündelik deneyimi bile fenomenolojik analiz için bir çıkış noktası olarak hizmet edebilir. Gerçekten de, şayet felsefe bayat soyutlamalar çıkmazından kaçınmak istiyorsa, gündelik yaşamın zenginliğiyle tekrar bağlantı kurmalıdır. Bununla birlikte önemli olan, fenomenolojinin öncelikle nesnelerin *neliğin*den ziyade *nasıl*ıyla ilgilenmesidir. Sözgelimi nesnenin ağırlık, az bulunurluk ya da kimyasal bileşimine odaklanmak yerine, fenomenoloji nesnelerin kendini gösterme ya da gözler önüne serme biçimiyle, yani onun nasıl göründüğüyle ilgilenir. Fiziksel bir nesnenin, bir gerecin, bir sanat eserinin, bir melodinin, bir ilişki durumunun, bir sayının ya da başka bir insanın kendini sunma biçimleri arasında

1. de Beauvoir 1965: 135.

önemli farklılıklar bulunmaktadır. Dahası, bir ve aynı nesne için çeşitli farklı biçimlerde görünmek mümkündür; bu ya da şu perspektiften, parlak ya da loş bir ışıkta algılandığı, hayal edildiği, arzulandığı, korkulduğu, beklenildiği ya da hatırlandığı gibi. Kısaca özetlersek, fenomenoloji bu farklı veriliş türlerinin felsefi bir analizi olarak görülebilir.

ÇALAR SAAT

Bu tümüyle soyut ve belki de biraz ezoterik gelmektedir, bu nedenle somut bir örneği ele alacağız. Bir arkadaşım için bir doğum günü hediyesi bakmaktayım ve Kopenhag'ın merkezindeki eski malzemeler satan bir dükkân arıyorum. Bir ara antik bir çalar saati fark ediyorum. Bir çalar saat nasıl görünür? Bu ne tür bir fenomendir? İlk olarak bu soruya verilecek basit bir cevabın olmadığını anlamalıyız, bir alarm saati farklı şekillerde görünebilir. Yalnızca onu görmekle, dokunmakla, duymakla kalmam, aynı zamanda onun bir resmini nasıl görüyorsam ya da ondan basitçe nasıl yararlanıyorsam, düşüncemde de o görünürlük kazanabilir. Meseleyi şimdi daha da basitleştirelim, alarm saatinin söz konusu durumda, yani algı durumunda görünme biçimine sadece odaklanalım. Aydınlatmaya bağlı olarak (doğal güneş ışığı, neon ışıkları, spot ışıkları vs) alarm saati farklı görünecektir. Öte yandan, durumlardan bağımsız olarak ve en uygun koşullar altında bile, tüm alarm saatini göremeyeceğim, çünkü o hep perspektifî görünecektir. Dükkânda masa üzerinde dururken alarm saatine baktığımda, onun üst tarafını ve iki kenarını görebilirim, ancak arka tarafını, altını ya da içini göremem. Masanın etrafında dolandığımda, alarm saatinin arka tarafını görebilirim. Onu masadan havaya kaldırdığımda, onun altına bakabilirim, ancak yaptığım şeyden bağımsız olarak, alarm saati perpektifsel olarak görünmeye devam edecektir. Yeni görünümleri ortaya çıktığında, önceki görünümler gözden kaybolacaktır. Bu gerçekten de oldukça sıradan bir gözlem olarak görünebilir, gündelik yaşamda öyle sorgulanmadan kabul edilir ki, başka hiçbir düşünceye gereksinim duymayız; ancak fenomenologların elinde içgörüler çokluğuna giden yolu içermektedir. İlk olarak, alarm saatinin

tamamını hiçbir zaman görmesek de, görünen şeyden ziyade bir alarm saati için daha fazlasının olduğu yönündeki sorudan şüphe duymadığımız ya da hiçbir şekilde sorgulamadığımız olgusunu irdeleyelim. Onun algısal olarak mevcut olan parçaları ve özellikleri vardır. Aslında bu boş görünümler algımızda, boş olduğunda bile, bir rol oynamaktadır. Onlar olmadan, alarm saatinin ön tarafı bir ön taraf olarak görünmez. Algısal deneyim bu nedenle mevcudiyetin (*presence*) ve namevcudiyetin (*absence*) bir karşılıklı etkileşimini içerir. Bir nesneyi algıladığımızda, görüsel olarak sunulandan daha fazlasını deneyimleriz hep. Gördüğümüz ön taraf alarm saatinin bir an için mevcut olmayan, ancak başka bir incelemeyle ortaya konulabilecek diğer taraflarına işaret eder. Daha genel konuşursak, gördüğümüz şey hiçbir zaman soyutlanmış olarak verilmez, ancak gördüğümüz şeyin anlamını etkileyen bir ufukla çepeçevre sarılır ve o ufukta konumlanır.

Bu ufuk söz konusu nesnenin anlık olarak görülmeyen görünümlerinden daha fazlasını kapsar. Yine de hiçbir zaman soyutlanmış nesnelerle karşılaşmayız, daha geniş bağlamda gizlenen nesnelerle karşılaşırız sadece. Kendisine baktığım alarm saati belli bir odada bulunan bir masa üzerinde durur ve söz konusu odanın müzayede salonu, bir çalışma odası, avukatlık bürosu olup olmamasına bağlı olarak, alarm saati farklı şekillerde, farklı anlamlarla görünecektir. Bilinç saham, kendisine katılsam bile, alarm saatiyle tüketilemez. Alarm saati diğer saatler, kupalar, kalemler, birtakım kitaplar vs ile sarıp sarmalanabilir. Alarm saatine odaklandığımda, onu evreleyenlere dikkatimi vermem. Ancak diğer gereçlere de, üzerinde durduğum zemin, odadaki aydınlatma ve saireye de kayıtsız değilimdir. Zemin olarak onların yalnızca bilincindeyim, yani onlar alarm saatine dikkat etmemin zemini olarak hizmet eden bütünlüğün parçalarıdır. Her ne kadar bu nesneler arka-plana/arka-zemine ait olsalar da dikkatin değişimiyle kendi başlarına temaya dönüşebilirler. Gerçekten de böyle tematik bir değişim olanağı tam anlamıyla şu gerçeğe dayanır; Benim temamın kendisiyle birlikte-verilen ve zihinsel olarak etrafında dolanabileceğim bir sahada bulunduğu gerçeğine.

Analizimizde daha da ilerlemek için, bir an için alarm saatinin perpektifsel olarak görünmesinin ne anlama geldiğini düşünelim. Alarm saati perpektifsel olarak göründüğünde, o hep algılayan için belli bir açıdan ve belli bir mesafeden görünür. Peki, bu bize algılayan hakkında ne söylemektedir? Alarm saatinin olduğu haliyle görünebilmesi için algılayan, alarm saatinin işgal ettiği aynı mekânda bulunmalıdır. Ancak algılayanın uzaysal-mekânsal olarak konumlandırılması için algılayan için somutlaşması gerekir. Hakikaten bedenlenmemiş algılayanın mekânsal bir konumu yoktur ya da farklı şekilde söylersek, alarm saati bedenlenmiş bir algılayana nasıl görünüyorsa ancak öyle görünebilir. Entelektüel bir bakış açısı yoktur ve hiçbir yerden bir bakış da söz konusu değildir, yalnızca bedenlenmiş bir bakış açısı vardır.

Bedenin algıda hayati bir rol oynaması biraz farklı bir tarzda da gösterilebilir. Başlangıçta yalnızca nesne üzerine oldukça sınırlı bir perspektifle karşılaşsak da ilk bakıştan nadiren tatmin oluruz. Husserl'in dikkat çektiği gibi nesne bizi daha öte araştırmaya çağırır:

> Burada hâlâ görülecek daha fazlası vardır, bana dönün, böylece tüm tarafları görürsünüz, bakışınızın üzerimde göz gezdirmesine izin verin, bana daha da yakınlaşın, beni açın, beni parçalara ayırın; bana tekrar ve tekrar bakmaya devam edin, tüm yanlarımı görecek şekilde beni döndürün. Beni böyle, nasılsam öyle, tüm yüzeysel niteliklerimle, tüm içsel duyusal niteliklerimle tanıyacaksınız.[2]

Böyle bir araştırmayı nasıl hayata geçirebiliriz? Alarm saatini daha iyi nasıl tanıyabiliriz? Onu elimize alarak ve etrafında döndürerek ya da masanın etrafında dönerek onun arka tarafını gözlemleyebiliriz. Fakat tüm bunlar bedensel bir ilişkiyi ve etkileşimi gerektirir ve içerir. Sonuç olarak algısal araştırmanın, bilginin durağan bir alınması sorunundan ziyade, bedensel bir etkinlik olduğunu öğreniriz. Gözlerimizi, başımızı, bedenimizi, kollarımızı ve ellerimizi ve de tüm bedenimizi oynatırız. Bu etkinlik, bu bedensel araştırma, çalar saatin görünümlerini

2. Husserl 2001a: 41.

daha da keşfederek onun daha iyi bilmek anlık bir şey değildir. Bu vakit alır. Zaman gerçekten de hayati bir rol oynamaktadır. Çalar saatin ön tarafına bakıp ters tarafını döndürdüğümde, ön taraf giderek gözden kaybolacaktır, zihinden değil. Çalar saatle âşinalığımız artacaktır, çünkü geçmişte gördüğümüz şeyi aklımızda tutabileceğiz. Perspektif ve konum değişikliği yaptığımızda, ilkin çalar saatin ön tarafını ve sonra da yan tarafını ondan sonra da arka tarafını, tıpkı üç ayrı fotoğraf karesi görüyormuşuz gibi, deneyimlemeyiz. Çalar saati elime alıp elimde onu döndürdüğümde, onun görünüşünün, âni değil de, dereceli olarak nasıl değiştiğini deneyimlerim. Ancak çalar saatin bu şekilde görünmesi için bilinç akışımız anlık ve bağlantısız algıların bir dizisi olamaz, bunun yerine belli zamansal bir yapı ve konfigürasyon olmalı, bir ölçüde de zamansal ve tecrübi olarak birlikli olmalıdır. Bunun yanı sıra, zaman da burada farklı bir rol oynar. Bağlam ve ufkun önemini vurguladığımızda, bunu yalnızca mekânsal anlamda değil, zamansal anlamda da düşünmeliyiz. Şimdiyle geçmişin temelinde ve geleceğe yönelik planlar ve beklentilerle karşılaşırız. Geçmiş deneyimlerimiz yitip gitmez ve bizi etkilemeden bırakmaz. Çalar saati fark ettiğimde, onu daha da incelemeye karar veririm, bunun nedeni arkadaşımın uykusunun ağır olduğunu geçmiş deneyimlerden bilmem değil sadece, aynı zamanda gelecek için yaptığım planlardan ötürüdür de –ona bir hediye verme niyetinde olmam gibi.

Bu beni söz konusu örnekten hareketle ortaya koymak istediğim son noktaya getirir. Çalar saat göründüğünde, bana görünür, ancak bana mahrem bir nesne olarak görünmez. Bunun yerine, o bana umumi bir nesne olarak, yani başkalarının da gözlemleyip yararlanabildiği bir şey olarak verilidir. Bu, elbette ki ilk evvela onu almayı düşünmemin nedenidir. Çalar saat yalnızca bir kısmını bana gösterse de, başkaları çalar saatin benim için şu an mevcut olmayan yönlerini eşzamanlı olarak algılayabilirler.

GÖRÜNÜŞ İLE GERÇEKLİK

Peki tüm bunların konuyla ne alakası var diye sorulabilir. Çeşitli nesnelerin nasıl göründüğüne yoğunlaşarak fenomenoloji bize sadece fenomenler hakkında, yani nesnelerin görünürdeki

doğası hakkında, nesnelerin *görünüşe göre* ne oldukları hakkında bir şey söyler. Şüphesiz ki bu, nesneleri gerçekte oldukları şekliyle kavrayan bilimin amacıyla çatışmalıdır.

Felsefi geleneğin büyük bir bölümünde, gerçekten de fenomen nesnenin bize görünme biçimi olarak, gözlerimizle görülen (ve kategorilerimizle düşünülen) olarak tanımlanmış ve kendinde nesneyle karşılaştırılmıştır. Varsayım şuydu: Nesnenin gerçekten neye benzediğini keşfetmek ve belirlemek istiyorsak, salt fenomenal olanın ötesine geçmemiz gerekir. Fenomenolojinin kullandığı bu fenomen kavramı bu olsaydı şayet, fenomenoloji salt öznel, görünürdeki ya da yüzeydekinin bir çalışması olurdu. Lakin durum bu değildir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın 7. Altbölümünde vurguladığı gibi, fenomenoloji fenomenin oldukça farklı ve daha klasik kavrayışından yararlanmakta ve bu kavrayışı kullanmaktadır ki, bu kavrayışa göre fenomen kendini gösteren, kendini açığa vuran şeydir.[3] Bu nedenle fenomenoloji, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan birkaç yıl önce verdiği konferans dersinde de vurguladığı üzere, *salt* görünür olan hakkındaki bir teori değildir:

> Fenomenden sanki ardında –[bu başka şeyi] temsil eden ve ifade eden görünüş anlamında bir fenomen olan– başka bir şey varmış gibi söz etmek fenomenojik olarak saçmadır. Bir fenomen, ardında başka bir şeyin olmadığı şeydir. Daha doğru bir tabirle, fenomenin ardındaki şeyi hiçbir şekilde soramayız, çünkü fenomenin verdiği şey tam olarak kendinde bu şeydir.[4]

Bazıları fenomenin salt öznel bir şey, nesnel olarak varolan gerçekliği gizleyen bir peçe ya da bir sis perdesi olduğunu iddia etse de, fenomenologlar iki dünya öğretisi adını verdiği şeyi, yani kendini bize sunan, bizim anlayabildiğimiz dünyayla kendinde dünya arasında ilkece bir ayrım yapmamız gerektiği önerisini, reddeder. Bu kesinlikle salt görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımı reddetmek değildir –yine de bazı görünüşler yanıltıcıdır–, ancak fenomenologlar için bu ayrım (sırasıyla fenomenolojinin

3. Heidegger 1996: 25.
4. Heidegger 1985: 86.

ve bilimin alanına giren) iki ayrı âlem arasındaki bir ayrım değildir. Nesnelerin üstünkörü bir bakışla nasıl görünebileceğiyle, sözgelimi eksiksiz bilimsel bir araştırmanın sonucu olarak en iyi koşullarda nasıl görünebileceği arasındaki bir ayrımdır bu. Gerçekten de fenomenologlar, ister gündelik kullanımda isterse de bilimsel analizde algısal olsun, bize görünen dünyanın gereken tüm gerçekliğe ve nesnelliğe sahip olduğunu tipik olarak iddia edeceklerdir. Bunun yanı sıra, burada perde-arkasında bir dünyanın, her tür verililiği, her tür apaçıklığı aşan bir dünyanın varolduğunu ve bunun gerçekten de gerçek gerçeklik olduğu iddiası fenomenologlar tarafından boş spekülatif bir iddia olarak reddedilir. Aslında, onlar tam da bu önermenin bir kategori-hatası, gerçeklik kavramının yanlış uygulanması ve suiistimal edilmesi olduğunu ısrarla vurgulayacaklardır. Erişilemez ve kavranamaz bir öte bakımından nesnel gerçekliği tanımlamak yerine, fenomenologlar nesnelliğin konumlandırılacağı doğru yerin öte değil de görünen dünya olduğunu iddia edeceklerdir.

Şimdiye dek söylenenler dikkate alındığında, fenomenolojik araştırmanın kapsam ve alanıyla ilgili olarak nasıl bir sonuca varılmalıdır? Fenomenolojik analizlerde öncelikli olarak mesele nedir? Bu analizler bilincin titiz incelemeleri olarak mı anlaşılmalıdır öncelikle? Şimdiye dek göründüğü üzere, fenomenoloji öncelikle (ya da münhasıran) zihnin yapısına odaklanmaz. Bunun yerine fenomenolojik analizin asıl odağı zihin-dünya ikilisidir (ya da neticede göreceğimiz gibi, ben-başkası-dünya üçlüsüdür). Bu *yönelimsellik* gibi temel bir kavramı dikkate aldığımız andan itibaren daha açık hale gelecektir.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Michael Hammond, Jane Howarth ve Russell Keat, *Understanding Phenomenology*, Oxford : Blackwell, 1991.
- Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Londra: Routledge, 2000.
- Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

2
Yönelimsellik

Asal sayıları ya da uzak galaksileri düşünebilirim, unicornları hayal edebilirim, papatya çayını tadabilir, dementorlardan korkabilir, çocukluğumdaki olayları hatırlayabilir ya da Danimarka Kraliçesinin bir fotoğrafını tanıyabilirim. Sonuç olarak bu, yalnızca yoğun içsel duyumların ve hissedilen durumların az ya da çok bir karışımı olarak düşünülseydi, tecrübi yaşamın temel anlamda yanlış bir tavsifi olurdu. Gördüğümüzde, duyduğumuzda, hayal ettiğimizde, nefret ettiğimizde ya da korktuğumuzda, görüşümüz, duyuşumuz, hatırlayışımız, hayal edişimiz, düşünüşümüz, nefret edişimiz ve korkmamız bir şey hakkındadır. Bilinç buna yönelmişliği içerir, bu bir şeyin bilincidir, *yönelimsellik*le nitelendirilir. Bilinç kendiyle ilgilenmez ya da onunla meşgul değildir, daha çok, doğası gereği kendini-aşar. Fenomenologlar için "yönelimsellik", bilince özgü olan kendinin-ötesine-bu-işaret etme için genel bir terim vardır. Terimin bu anlamını eylemde bulunduğunda zihnimizdeki bir amacı içerme olarak yönelimselliğin daha âşina olunan anlamıyla karıştırmamak önemlidir.

Her ne kadar yönelimsellik teriminin Aristoteles'e kadar uzanan uzun bir tarihi olsa da ve ortaçağ felsefesinde merkezî bir rol oynasa da, fenomenolojide genellikle ilk önemli çalışma olarak kabul edilen Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ında (1900-1901) önemli bir analize tâbi tutulmuştur. Bu, Husserl'in yaşamının geri kalanında üzerinde çalışmaya devam ettiği bir meseleydi de.

Neden bu mesele hayati bir önem arz etmektedir? Çünkü bunun araştırılması tecrübi öznellikle dünyevi nesneler arasındaki farkın yanı sıra, onların bağlantısının da açığa kavuşturulmasına izin verir.

Bilinç yönelimsel olmakla kendi-içinde-kapalı değildir, ancak öncelikle, doğası gereği, bilincin kendisinden bütünüyle farklı olan nesneler ve olaylarla meşguldur. Algıladığım doğum günü pastası ona yönelik algımdan oldukça farklıdır. Doğum günü pastası üç kilo gelir, yenilebilir ve palyaçonun gösterisinde kullanılabilir. Buna karşın pastaya yönelik deneyimimin ağırlığı yoktur, yenilemez ve kimsenin yüzüne yapıştırılamaz. Pasta bir şeye dair ya da bir şey hakkında olmasa da, pastaya yönelik algım tam anlamıyla bir şey, yani pasta hakkındadır.

Yönelimsellikten görünümsel ya da perspektifî olarak söz etmek alışılagelmiş bir şeydir. Kişi hiçbir zaman *yalın* bir nesnenin bilincinde değildir, her zaman belli bir şekilde bir nesnenin bilincindedir, bu ister belli bir perspektiften olsun, isterse de belli bir tanım bakımından olsun. Nesne daima özneye belli bir şekilde sunulur. Akıllı telefonumu iletişim aracı olarak, bir dostumdan aldığım bir hediye olarak, müzik listemi saklamanın etkili bir yolu olarak ya da (düzgün çalışmadığı için) bir hiddet kaynağı olarak düşünebilirim vs. Ancak nesnenin farklı özelliklerine yönelmekten, yönelinen nesnenin sunulma şeklini değiştirmekten ayrı olarak sunumun formunu da değiştirebiliriz. Bir masayı algılamak yerine, aynı zamanda onu hayal edebilir, onun hakkında yargıda bulunabilir, onu hatırlayabilirim vs. Aynı nesneye farklı şekillerde yönelebileceğimizi ve aynı tür yönelimselliğin farklı nesneleri hedefleyebileceğini söylemeye gerek yoktur. "Finansal krizin devam edeceği"nden şüphe duymak, "seçimin adilce yapıldığı"ndan şüphe duymak ya da "iklim krizinin uydurma bir haber olduğu"ndan şüphe duymak, tıpkı "yağmurun yağdığı"nı *görme*nin, "yağmurun yağdığı"nı *hayal etme*nin ya da "yağmurun yağdığı"nı *reddetme*nin mümkün olduğu gibi mümkündür. Yönelimsel her tür deneyim, ister algı, hayal etme, arzulama, hatırlama vs olsun, kendine özgü şekilde nesnesine yönelir. Temel fenomenolojik görev bu farklılıkları ayrıntılı olarak incelemek ve onların sistematik olarak ilişkilenme biçimlerinin haritasını çıkarmaktır.

ALGI VE RESİMLER

Klasik analizlerinde Husserl algısal yönelimselliğin önceliğini vurgular. Şu örneğe bakalım: Doğum günü partisi için hangi pastayı satın alabileceğimizi tartışabiliriz. Bu bir Othello pastası mı, yoksa Sachertorte mi olmalı? Bu pastaları yokluklarında bile, yani çevremizde olmadıklarında bile düşünebilir ve onların bilincinde olabiliriz. Othello pastasının bir fotoğrafını onun içeriği ve görünüşü hakkında daha başka ayrıntıları keşfetmek için de inceleyebiliriz. Daha önceki gibi aynı (tür) pastaya yönelmeye devam edebiliriz, ancak şimdi o tasvirî bir görünüş kazanmıştır. Son olarak da, pastayı satın alabiliriz (ya da pişirebiliriz) ve onu görüp tadabiliriz. Bu üç durumda da, aynı (türden) pastaya yöneliriz, ancak pastanın üç durumda da kendini gösterme biçimi oldukça farklıdır. Bir ihtimal, olabildiğince doğrudan ve orijinal olarak nesneyi bize verme becerisine göre yönelimsel edimleri sıralamaktır. İlkin *dilsel* edimleri düşünelim. Pasta hakkında kabaca düşündüğümüzde, pasta elbette ki referansımızın nesnesidir, hakkında düşündüğümüz ve söz ettiğimiz pastadır o, ancak görüsel bir şekilde verili değildir. *Tasvirî* edimlerin belli görüsel bir içeriği vardır, ancak dilsel edimler gibi, onlar da nesneye dolaylı olarak yönelirler. Dilsel edimler nesneye geleneksel temsiller (dilsel imler) üzerinden yönelirlerken, tasvirî edimler nesneye, nesneyle belli bir benzerlik taşıyan temsil (resim) üzerinden yönelir. Bize nesneyi doğruda veren yalnızca *algısal* edimlerdir. Husserl'e göre bu tarz bir yönelim bize cisimsel mevcudiyeti içinde nesnenin kendini verir.[1]

Bununla birlikte, bu iddia algısal yönelimselliğin nesneyi bize öncelikli bir şekilde sunması değildir sadece –tekrardan, sıcak hava balonunda uçmak hakkında konuşmayı, onun hakkında bir video izlemeyi ya da onu bizzat deneyimlemeyi karşılaştırın–, aynı zamanda algısal yönelimselliğin hatırlama ya da tasvirî yönelimsellik gibi diğer karmaşık yönelimsellik formlarından daha temel olduğu iddiasıdır. Epizodik belleğe sahip olduğumuzda, bugün erkenden kahvaltıda yediğimiz şeyi hatırladığımızda, önceki algısal deneyimleri de hatırlarız. Bu yönden bakıldığında

1. Husserl 1982: 92-3; Husserl 2001b: II/260.

hatırlama algının üzerine kuruludur ve onu varsayar. Resimlere baktığımızda ve tasvir edilen nesneleri gördüğümüzde, mesele çok daha karmaşık bir hal alır. Şu örneğe bakalım: Viyana'daki Güzel Sanatlar Müzesi'ni ziyaret ediyorum ve şimdi Dürer'in İmparator Maximilian portresinin önünde duruyorum. Burada hangi nesneye yönelirim? İmgenin nesnesine, yani fiziklsel bir nesne olarak portreye, eş deyişle üzerinde bazı boya katmanları olan çerçevelenmiş bir tuval olarak portreye dikkat kesilebilirim; imgenin nesnesine, yani tasvirî bir temsile ve onun estetik niteliklerine dikkat edebilirim ve Dürer'in tasvirinin ne kadar başarılı olduğunu düşünebilirim; ya da imge-öznesine, yani tasvir edilen şeye bakabilirim.[2] Normalde dikkatimiz ilk bakışta bu ikincisine çekilir. Maximilian'ın göze çarpan profilinden, şatafatlı giyiminden ya da sol elinde tuttuğu nardan etkilenebilirim. Bu kolay ve doğrudan görünebilir, ancak aslında azımsanacak bir başarı değildir, zira oldukça karmaşık ve katmanlanmış bir yönelimsellik formunu içerir. Bunun nedenini anlamak için, bir şeyin başka bir şeyin imgesi (ve fonksiyonu) olabilmesinin ne anlama geldiğini düşünelim. Nasıl oluyor da bir nesne başka bir nesneyi tasvir ediyor? İmle imleyen arasında içsel bir ilişki olmasa da, resmin görünüşe göre onu betimlediğini söylediğimiz şeyi sınırlayan belli içsel niteliklere sahiptir. Doğru şekilde birleştirildiğinde, s-a-n-d-a-l-y-e bir sandalyeye gönderimde bulunur, ancak bu gönderge salt alışılageldiktir ve farklı olmuş olabilir. Dancada ilgili harfler s-t-o-l'dur. Buna karşın, sözü uzatmadan, Dürer'in portresinin Heinz'ın domates çorbasının konserve kutusunu tasvir ettiği şeklinde bir karar veremem. Bununla birlikte, yalnızca belli bir benzerliğin bulunuşunun, bir nesnenin başka bir nesneyi tasvir etmesini olanaklı kıldığını düşünmek bir hata olurdu. İki şeyin birbirine ne kadar benzediğini bir yana bırakırsak, bir resmi ya da imgeyi diğerinin resmi ya da imgesi haline getirmez bu. İki ot sapı birbirine fazlasıyla benzeyebilir, ancak bu birini diğerinin resmi yapmaz; benzerlik karşılıklı bir ilişki olsa da, temsil için geçerli değildir. Portre Maximilian'ın bir resmidir, ancak Maximilian bu resmi tasvir ya

2. Husserl 2005: 21.

da temsil etmez. Husserl'in tasvirî yönelimsellik analizine göre, bir fiziksel nesne ancak başka bir şeyin resmi olarak işlev görebilir, izleyici tarafından belli şekilde kavrandığında. Bunu biraz daha paradoksal ifade edersek, resimde neyin tasvir edildiğini görmek için, önümüzde fiziksel olarak duran şeyi hem görmek hem de görmemek zorundayız. Çerçeve ve tuvali algılamalıyız, ancak tasvir edilen şeyin tasviri olarak görünmesini mümkün kılmak için önümüzde fiziksel olarak duran şeyin de ötesine geçmemiz gerekir. Çerçeve tasvirî bir dünyaya açılan bir tür pencere işlevi görür bir anlamda.[3] Gündelik bir örnek bunu teyit edebilir. Bir gazete okuyorsanız ve Macron'un resmi gözünüze çarpmışsa normal olarak Macron'un bilincinde olursunuz, o sizin yöneliminizin nesnesidir. Şayet imge-nesne olarak resim oldukça bulanık ve pikselliyse, dikkatinizi celbedebilir. Öte yandan en iyi durumda bile, tasvirî yönelimsellik dolayımlı kalır ve imge-şeyin çevresel bir farkındalığını içerir. İçermeseydi, tasvir edilen şeyi fiilen mevcut olarak deneyimliyor ve sonuç olarak da bir yanılsamayı yaşıyor olurduk.[4] Bilincin yönelimselliği basit bir mesele değildir, çok çehreli ve çok katmanlı bir yapı iskelesidir.

TEMSİL VE NEDENSELLİK

Algısal yönelimselliğin basit bir durumundan ya da X'in Y'yi betimleyişini gördüğümüz bir resim galerisini ziyaret ettiğimizde hatırladığımız karmaşık bir durumdan söz edip etmemekten bağımsız olarak, bilinç dışa-yönelmiş ve nesnelerle ve kendinden farklı olaylarla meşgul olmuş olur. Fakat bu nasıl mümkündür? Zihnimizin bu olağandışı beceriyi hayata geçirebilmesi nasıl olacaktır? Fenomenologların reddettiği bir görüşe göre, deneyimler dışarıdaki dünyayla dolaysız olarak ilgisiz olan öznel olayların kendilerindedir ve kendilerine dairdir. Böyle bir kavrayışa bağlı kalırsam, tipik iddia, yönelimselliği anlamak ve açıklamak için

3. Husserl 2005: 133-4.
4. Bir korku filmini seyrederken ona tüm dikkatimizi verirsek bu olabilir. Öte yandan, önemli olan, belli estetik bir tavrın kurguyla gerçek arasında bir ayrımı sürdürmesini gerekli kılmasıdır. Shakespeare'in *Romeo ve Juliet*'inin sahnelenmesinden, Romeo zehir içtiğinde doktoru çağıracak kadar [olaya] gömülen ve büyülenen izleyici özsel bir şeyi kaçırmıştır.

zihinle dünya arasında bulunan bir tür arayüzü tanıtmak için ihtiyaç duyulan bir şeyin olduğudur. Pastaya baktığımda, pasta, bilincinde olduğum şey olabilir, ancak bu, fiziksel bir nesne olarak pastanın bilincimde asıl itibariyle mevcut olduğu anlamına pek gelemez. Bunun yerine pasta benim duyusal aygıtımı etkilemekte ve bu nedensel etkinin bir sonucu olarak pastanın zihinsel temsili bilinçte oluşmaktadır. Böyle bir açıklamada alışılageldik algı bu nedenle iki ayrı entiteyi içerir, zihin-dışı nesne ve zihin-içi temsil ve benim ilkine erişimim ikincisiyle dolayımlanır ve onunla mümkün kılınır.

Öte yandan, bu kurgu tüm fenomenologlarca reddedilir. Burada bu eleştirilerden yalnızca ikisinden söz edelim.

İlk eleştiri temsilî bir dolayımın dahil edilmesini hedeflerken, ikincisi nedenselliğe dayanan bir yönelimselliği açıklama girişimini hedefler.

Temsiliyetçilik bilindiği gibi kuşkuculuğa kur yapmaktadır: Neden bir şeyin (içsel bir nesnenin) farkındalığı oldukça farklı bir şeyin (dışsal bir nesne) farkındalığını mümkün kılmaktadır? İçsel olarak erişilebilir olan bir şeyin dışsal olarak bir şeyi temsil edip etmediğini nasıl belirleme konumunda olabiliriz? Yine de, zaman zaman düzenli olarak bilincimizin dışına çıkabileceğimiz, dolayısıyla da içeridekiyle dışarıdakini karşılaştırabileceğimiz gibi bir şey değildir bu. Bunun yanı sıra, algısal deneyimimi fiilen incelersek, bu deneyimin bizi –tabii ki resimleri ya da fotoğrafları algıladığımız müddetçe– resimlerle ya da nesnelerin imleriyle değil, nesnelerin kendileriyle karşı karşıya getireceğini fark ederiz. Empire State Binası'nın ya da Dürer'in İmparator Maximilian portresinin bir resmini gördüğümüzde, bir varlığa (resim ya da tabloya) dair farkındalığımızın başka bir şeyin (bina ya da kişinin) farkında olmamıza izin verdiği karmaşık bir yönelimsellik formuyla karşı karşıya geliriz. Algıladığımız şeye değil, onun aracılığıyla başka bir şeye yöneliriz. Alışılageldik algıda, algısal olarak verilen, başka bir şeyin bir imi ya da resmi olarak işlev görmez. Gerçekten de, Husserl haklıysa, bir nesne resim ya da im olarak işlev görüyorsa, ilkin onu algılamamız gerekir. Ancak o zaman, müteakip evrede, temsilî özelliğini kazanabilir. Bu böyleyse, algının

temsile dayanan teorisi açıkçası reddedilmelidir, çünkü onun açıklamaya çalıştığı şeyi varsayar.

Peki, nedensellik konusunda ne söylenebilir? Algısal yönelimsellik olsa olsa algının nesnesiyle algının öznesi arasındaki nedensel bir bağlantının formu olarak açıklanmaz mı? Nedenselliğin zihin ve dünyayı birbirine bağlayan bir şey olduğu, yani ancak ve ancak bilinçli bir durumun nedensel bir silsileyle söz konusu nesneyle bağlantılandırılırsa, bilinçli bir durumun bir nesneyi temsil ettiği (ya da ona yöneltildiği) söylenebileceği gibi bir durum söz konusu olamaz mı? Bununla birlikte bu oldukça basit açıklama bazı açık zorluklarla karşılaşır. Uzak bir tepeye dürbünle baktığımda, algımın nesnesinin tepe olduğunu alışılageldik bir şekilde söylerim. Buna karşın, tepe(den gelen ışık) benim görsel sistemimi nedensel olarak etkilese de, bu elbette ki tek neden olamaz, ancak oldukça uzak bir nedendir. Neden retinamın yakınsal bir uyarılmasından söz etmek bir yana dursun, dürbünün lenslerini algılamıyorum (tasarlamıyorum)? Başka bir problem nedensellik mefhumunun yönelimselliğin görünümsel doğasını kavrayabilmek için fazlasıyla yontulmamış görünmesidir. Farz edelim ki bir odaya giriyorum ve yıpranmış kahverengi bir evrak çantası görüyorum. Çanta bana hep belli bir şekilde görünecektir. Evrak çantasının bütününü (önünü, arkasını, altını, içini) eşzamanlı olarak göremem. Evrak çantası aynı zamanda belli bir ışıklandırmada ve belli bir arka-plana dayanarak görünür. Şu varsayılabilir: Tüm bunlar evrak çantasının benim görsel sistemimi nedensel olarak etkileyebileceğiyle kolayca açıklanabilir, ancak çantanın her zaman belli bir anlamla belli bir bağlamda görünebileceğini unutmamamız gerekir. Önceki deneyimlerim ve mevcut ilgilerime bağlı olarak tam da aynı çanta kendini bir seyahat ekipmanı, eski mektupları içeren bir şey, tüm mekânsal nesnelerin arka tarafı olduğu tezinin bir örneği, Ellis Adası'ndan gelen bir hediye ya da günümüzdeki mülteci krizinin bir simgesi olarak kendini gösterebilir. Başka bir deyişle, aynı çantayla çok farklı şekillerde, hem teorik hem de pratik olarak ilişki kurabilirim. Çantanın dayattığı nedensel etkinin tüm bu farklılıkları açıklayabileceği net değildir. Öte yandan, yönelimselliği nedenselliğe indirgeme girişimine ya-

pılan en meşakkatli itiraz şudur: Dolaysız fiziksel çevremde gerçek olarak varolan mekânsal nesneler, beni nedensel olarak etkileyenler bilincinde olabileceğim şeyin yalnızca çok küçük bir parçasını oluşturur. Ayın arka yüzünden, kare dairelerden, unicornlardan, müteakip Noel'den ya da çelişmezlik ilkesinden söz edebilirim. Ancak bu *boş* nesneler, *imkânsız* nesneler, *kurgusal* nesneler, *gelecekteki* nesneler ya da *ideal* nesneler beni nedensel olarak nasıl etkileyebilir? Varolmayan nesneleri düşünmenin mümkün olması, bir nesnenin, şayet onun bilincindeysem beni etkilemesi gerektiğini iddia eden bir teoriye karşı belirleyici bir argüman olarak görünmektedir.

Fenomenolojik olarak karşı-öneride, ilk evvela gerçek varolan nesnelere yöneliriz. Bir limonun tadı, kahvenin kokusu, buz küpünün soğukluğu bazı uydurma zihinsel nesnelere ait olan değil, sunulan nesnelerin niteliklerine aittir. Sonuç olarak, algısal deneyimi karşımıza zihinsel temsilleri çıkaran içsel bir tür televizyon ekranı olarak kavramayı bırakmış olmalıyız. Nesnelerin deneyimlenmesi için içsel olarak yeniden-üretilmesi ya da temsil edilmesi gerektiğini düşünmek yerine, fenomenologlar algısal deneyimin bize nesneyi doğrudan ve dolaysız sunduğunu iddia edeceklerdir. Temsilleri deneyimlediğimizi söylemek yerine ve algısal yönelimselliği bir tür yeniden-sunum [*re-presentation*] olarak düşünmek yerine, algı olsa olsa sunum formu olarak düşünülür.

Bunun yanı sıra, zihin-dünya ilişkisini nedensel meseleler bakımından açıklama fikrinden de vazgeçmeliyiz. Dünyadaki nesneler, nedensel olarak etkileşimde bulunur, ancak zihin basitçe bir nesne değildir ve zihin-dünya ilişkisinin özgül doğası, iki dünya-içi nesne arasında elde edilen bir tür nedensel ilişkiyle denk tutulamaz ya da bunun içinde eritilemez. Gerçekten de, zihne dünyada tıpkı başka bir nesneymiş gibi yaklaşım söz konusu olduğunda, fenomenologlara göre bu yaklaşım, onun gerçek epistemik ve ontolojik anlamını da içeren bilincin en önemli yönlerinden bazılarını, açığa kavuşturmak bir yana dursun, açıkça ortaya koymaktan bizi alıkoyar.

Şimdiye dek açık olduğu üzere, fenomenologların bilinçli yönelimselliğin yapısını analiz etmeyle ilgilenmelerinin nedeni, onların zihinle dünya arasındaki ilişkiyi açığa kavuşturmak

istemeleridir. Onlar zihinle beden arasındaki ilişkiyle özellikle ilgilenmez ve yönelimselliğin gerçek açıklamasının onu yönelimsel-olmayan mekanizmalara ve süreçlere başvurarak izah ettiği yönünde bir görüşü savunmaz. Fenomenoloji bilincin içsel ve türetilmemiş bir yönelimsellikle nitelendirildiği sonucuna varır ve nedensellik yerine anlamın temel bir rol oynadığını iddia edecektir. Bir taş pencereye vurabilir ve böylelikle çatlamasına neden olabilir. Ancak her iki nesne nedensel olarak ilişkili olsa da, biri diğerinin bilincine varmaz, biri diğeriyle ilgili olmaz. Pasta onu algıladığımda beni nedensel olarak etkilese de, beni algısal olarak pastanın farkında kılan nedensellik değildir. Bunun yerine pastanın benim için bir anlamı vardır ve onun hakkında bir şeyi kastederek ona yönelir, ona yöneltilirim.

ZİHİN VE DÜNYA

Yönelimsellik hakkında söylenecek çokça şey var. Mevcut amacımız için önemli olan, fenomenologların zihnin yönelimsel karakterini ısrarla vurgulayarak onun kendini-aşan karakterini vurgulamak istemeleridir. Zihin başlangıçta, dünyayla-ilişkili olmak için başka bir yerden nedensel bir etki beklemek zorunda olan kendi-içine-kapalı bir daire/sfer [*sphere*] olmadığı gibi, buna benzer de değildir. Dünyayı bir anlamda bizim dışımızda ya da bize dışsal olarak görmek bilinci, yalnızca dünyanın içsel temsilleriyle ilgilendiği içsel bir daire içinde –öyle ya da böyle– bulunduğunu düşünmek kadar yanıltıcıdır. Bilincin kelimenin tam anlamıyla kendi dışına çıkması gerektiğini iddia etmek, zihnin dünyaya ulaşmak istiyorsa, dünyanın farkında olmak için onu soğurması ya da sindirmesi gerektiğini iddia etmek kadar yanlıştır. Tüm bu öneriler eşit ölçüde hatalıdır ve bilincin bir konteyner ya da özel bir yer olmadığını, fakat açıklığı bakımından tanımlanması gerektiğini fark edemezler. İlk olarak, zaman zaman dünyaya çıkmak için soyutlanmış öznel bir sfer içinde bulunmayız. Bunun yerine, bilincin yönelimsel açıklığı onun varlığının ayrılmaz parçasıdır; onun dünyayla-ilişkililiği doğasının bir parçasıdır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ünlü paragrafı bu temel içgörüyü çok güzel yakalar:

> Kendini [...] ve bir şeyi kavramaya yönelterek Dasein ilk olarak başlangıçta içine kapatıldığı içkin sferin dışına çıkmaz, ancak bunun yerine, öncelikli bir varlık türünde, o hep zaten keşfedilen dünyada karşılaşılan bazılarıyla birlikte halihazırda hep "dışında"dır. Ne de Dasein bilinen bir varlıkla birlikte ikâmet ettiğinde ve onun karakterini belirlediğinde, içsel sfer terk edilmez. Bunun yerine, nesnesiyle bu "dışında olmaklık"ta bile, Dasein doğru anlaşıldığında "içinde"dir; yani o, bilen dünya-içinde-olmaklık olarak bizzat varolur.[5]

Heidegger yönelimsel özneden, öznellikten ya da bilinçten söz etmez, ancak ("orada" anlamına gelen "Da" ve "olmak" anlamına gelen "sein"dan mürekkep, dolayısıyla orada-olmak ya da orada-olmaklık anlamına gelen) *Dasein* terimini kullanır. Bu terminolojik tercih kısmen geleneksel terimlerin getirdiği yanıltıcı çağrışımların bazılarından kaçınma isteğiyle, kısmen de varlığımızın dünyada bulunduğunu ve dünyayla ilişkide olduğunu vurgulamak için, harekete geçirilir. Gerçekten de fenomenolojik bir araştırmanın açığa çıkardığı şey, içsel ve dışsal gibi geleneksel kategorilerin Dasein ile dünya arasındaki ilişkiyi yeterince ele geçiremediğidir. Mademki Dasein halihazırda hep şeyler arasında ikâmet ediyor, bu durumda onun bir dışarısı yoktur, bu aynı zamanda, bir içeriye sahip olmak gibi bir şeyden söz etmenin saçma olmasının nedenidir. Benzer fikirler içselle dışsal arasındaki basit ayrımın yönelimselliği yeterince iyi anlamak için uygun olmadığını ve nasıl ki dünya ne öznenin içinde ne de dışında bulunuyorsa, öznenin de ne dünya içinde ne de onun dışında olduğunu iddia eden Husserl'de de bulunabilir. İçsel-dışsal ayrımının ta kendisi, tam anlamıyla fenomenolojinin altüst ettiği bir ayrımdır. Merleau-Ponty'nin ifade ettiği gibi, "Dünya bütünüyle içeridedir ve ben de bütünüyle kendimin dışındayım."[6]

Bir an için tasvirî yönelimselliğe dönersek, örnekle anlatılmaya çalışılan nokta onun algısal yönelimsellikten nasıl farklı olduğunu vurgulamak değildir sadece, aynı zamanda oldukça

5. Heidegger 1996: 58. Stambaugh'ın *Varlık ve Zaman* çevirisinden alıntı yapıldığında, çeviri Da-sein'ın Dasein olarak çevrilmesi şeklinde bütünüyle değiştirilecektir.
6. Merleau-Ponty 2012: 430.

basit bir icraat olarak görünebilecek şeyin –Eyfel Kulesi'nin resmini görmenin– aslında oldukça karmaşık yönelimsel bir etkileşimi barındırdığını da göstermektir. Normalde, nesneleri olduğu gibi, sorgulamaksızın kabul eder ve kendi yönelimsel katkımıza kayıtsız kalırız. Ancak resimler basitçe doğal olarak varolmazlar. Zihinsiz bir evrende resim de olmazdı. Nesneler özel yönelimsel bir icraat sayesinde resimler olarak işlev görebilirler sadece. Radikal fenomenolojik iddia şimdi, bunun da daha genel olarak geçerli olduğudur. Husserl'in erken dönem metinlerinde yazdığı gibi,

> "bilincinde" olduğumuz nesneler, basitçe bir kutudaki gibi, salt o kutunun içinde bulunabilmeleri için ve onda kavranabilmeleri için, bilinç*te* değildir; [...] onlar ilkin, nesnel yönelimin çeşitli formlarında, bizim için neyse ve bizim için ne olarak kabul ediliyorsa, o olarak *kurulur*lar.[7]

Fenomenolojik metinlerde "konstitüsyon" terimi teknik bir terimdir. Konstitüsyon yaratma anlamına gelmez. Bilinç kurduğu nesneleri yaratmadığı gibi onların öyle ya da böyle onun işlemlerinden türetilebileceği ya da açıklanabileceği anlamda onların kaynağı değildir. Suyun, helyum ve xenondan ziyade hidrojen ve oksijenden oluştuğu gerçeği bir şekilde bilince gönderimde bulunarak açıklanacakmış gibi de bir şey değildir bu. Kuran bilinçten söz etmek, dünyayı kendi imgesinde şekillendiren bir zihinden söz etmek değildir; bunun yerine, konstitüsyon nesnelerin tezahürüne ya da görünmesine ve imlemine izin veren bir süreç, yani neyse o olarak görünmesi, tezahür etmesi ve kendini sunması için kurulan şeye izin veren bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Bu süreç tam anlamıyla, önemli biçimlerde bilinci içeren bir süreçtir.

Normalde, dünyevi olaylarda soğurulduğumuz kendimiziunutmuşluk yaşamını sürdürürüz. Göründüğü şekliyle nesneye dikkat etmeyen ve görünen nesneye odaklanırız. Şeylerin bize nasıl oldukları gibi görünebildiklerini sormak ya da incelemek için duraksamayacağız. Ancak bir şeyin algılanan bir nesne, hatırlanılan bir olay, yargıda bulunulan ilişki durumu olabilmesi

7. Husserl 2001b: I/275.

için ne anlama geldiğini felsefi olarak kavramak istiyorsak bu nesneleri bize açan (algılamak, hatırlamak ve yargıda bulunmak gibi) yönelimsel durumları göz ardı edemeyiz. Gündelik yaşamda veriliş kiplerini göz ardı etse de, fenomenolojinin görevi en başlangıçtan bu yana gündelik yaşamın naifliğini kırmak ve edimle nesne arasındaki, *cogito* ile *cogitatum* arasındaki korelasyona dikkat çekmek ve bu korelasyonu araştırmaktır.

Yönelimsel deneyimle yönelimsel nesne arasındaki farkı anlamamız gerekir. Ancak onların farklı oluşu özü gereği ilişkili olmayışlarını beraberinde getirmez. Yönelimselliğin uygun fenomenolojik araştırması yalnızca öznel yanı –sözgelimi algısal ya da duygusal deneyimi– dikkate almamalı, aynı zamanda onların nesnel korelatlarını –algılanan ya da arzulanan nesne– araştırmalıdır. Aynısı tersi durumda da geçerlidir. Yönelimsel nesneyi onun öznel korelatı, yönelimsel edimi olmadan doğru düzgün analiz edemeyiz. Fenomenolojinin ana kaygısı tam olarak öznelle nesnel arasındaki bu ilişkiyi açıklamaktır. Husserl için, fenomenolojideki en büyük ve en önemli problemler, bilim-öncesi olanlardan daha yüksek bilimsel rütbede olanlara, bilincin farklı türden nesnellikleri nasıl kurduğu sorusuyla ilişkiliydi. Gerçekten de, "bu nedenle herhangi bölgenin ve kategorinin 'bilince özgü bir tarzda nasıl kurulduğu'nu en kapsamlı evrensellik içinde araştırma meselesidir bu."[8]

Şimdi fenomenolojik düşünmenin temel bir özelliğine yaklaşıyoruz. Yönelimselliğe duyulan fenomenolojik ilginin nedeni öncelikle kendi başına öznel deneyimlere duyulan dar ilgi ve alakadan kaynaklanmaktadır. Argüman daha çok şöyledir: Fiziksel nesnelerin statüsünü, matematiksel modelleri, kimyasal süreçleri, toplumsal ilişkileri, kültürel ürünleri vs gerçekten anlamak istersek, o zaman onların nasıl oldukları gibi görünebileceklerini ve sahip oldukları manayı anlamamız gerekir. Bunu yapmak için, onların kendisine/kendilerine göründükleri özneleri de dikkate almamız gerekir. Algılanan, yargılanan, değerlendirilen nesnelerle karşılaştığımızda, bu nesnelerin yeterince iyi felsefi bir incelemesi bu görünüş kiplerinin korele/

8. Husserl 1982: 209.

ilintili oldukları deneyimsel yapılara götürecektir bizi. Sunum, algı, yargı ve değerlendirme edimlerine ve böylece de görünen olarak nesnenin, kendisiyle/kendileriyle ilişkili olarak anlaşılması gereken özneye/öznelere gideceğiz.

Fenomenolojik tavrı benimseyerek nesnelerin verilişini temalaştırırız. Ancak nesnelere tam da verildikleri gibi odaklanmayız sadece; aynı zamanda şahsi nesnel-deneyimin yapısına da odaklanır, böylece nesnelerin oldukları gibi görünebilmeleri için söz konusu olan öznel icraatlarımızın ve yönelimselliğin farkında oluruz. Görünen nesneleri araştırdığımızda, kendimizi de nesnelerin kendisine göründüğü kişiler olarak açığa vururuz. Fenomenolojik analizin konusu, bu nedenle, dünyasız bir özne değildir ve fenomenoloji dünyayı bilinç uğruna göz ardı etmez. Bunun yerine, fenomenoloji bilinçle ilgilenir, çünkü bilinç dünyayı-açığa-vurur. Dünyanın nasılsa öyle görünebildiğini ve sahip olduğu geçerlilik ve anlamla nasıl görünebildiğini anlamak için, fenomenoloji yönelimsel bilincin açımlayıcı bir performansını araştırmaktadır. Psikolojik alanın sınırlı salt bir tetkikine tekabül etmesinden ziyade, yönelimselliğin derinlemesine bir araştırması, gerçeklik ve nesnelliğe yönelik uygun bir anlayışın zeminini hazırlamaktadır.

Gerçekten de, yönelimsellik teorisinin Husserl'in düşüncesinde merkezî bir yer işgal etmesinin nedenlerinden biri tam anlamıyla bilincin dünyaya-yönelmişliğine dair bir çalışmanın yalnızca öznelliğin yapısına değil, aynı zamanda nesnelliğin doğasına yönelik bir içgörüyü de sağladığını düşünmesidir. Dünyanın bilinçli bir benimsenmesi gibi bir şeyin mümkün oluşu bize yalnızca bilinç hakkında değil, dünya hakkında da bir şey söyler. Ancak kuşkusuz, bilinci dünyevi herhangi bir tezahürü mümkün kılan konstitütif bir boyut olarak, dünyanın kendini açımlayabileceği ve açıkça ortaya koyabileceği "yer" olarak bu tartışma şekli, onu yalnızca dünyadaki (psişik ya da fiziksel) başka bir nesne olarak ele alma girişiminden oldukça farklıdır.

Zihnin ve dünyanın eşzamanlı olarak incelenmesi gerektiğini ısrarla vurgulayarak fenomenoloji epistemolojiyle ontoloji arasındaki geleneksel ayrımı birleştiren ya da bu ayrımın dibini

oyan bir perspektif sunar. Geleneksel olarak, dünyayı nasıl anladığımız ve bilgisine sahip olduğumuz sorusunu gerçekliğin doğasıyla ilgili sorudan ayırdık. Çekici gelen ve kolay bir hamle, ilk soruya verilecek cevap çeşitli şekillerde öznel ve deneyimsel bir sürece başvururken ve bu süreci içerirken, ikinci soruya verilecek cevapsa, gerçekliği "hiçbir yerden bakış" üzerinden açıklamak için yaptığımız öznel bir katkıyı mahsus işin dışında tutmak gerektiğini ısrarla vurgulamaktır. Bununla birlikte, fenomenoloji fenomenlere odaklanarak anlama tarzımızı analiz etmekte ve dünyayı deneyimlemekte ve aynı zamanda nesneleri ve onların görünüş kiplerini çözümlemektedir. Bu nedenle *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger ontolojinin ancak fenomenoloji olarak olanaklı olduğunu ve dünyada-olmaklığımızın analizinin her ontolojik araştırma için temel nitelikte olduğunu yazabilmektedir.[9]

Daha genel ifade edersek, fenomenologlar dünyayla öznellik arasındaki ilişkinin, bunlar ya bir araya gelebilen ya da ayrılabilen Lego'nun iki parçasıymış gibi, salt tesadüfi olduğunu iddia edecektir. Yönelimsellik dersi, zihnin özünde açık olduğu ve gerçekliğin özünde tezahür edebilir olduğudur. Bir şeyin gerçek olarak kabul edilebilmesi için, karşılaşma kipleri değişse de o ilkece karşılaşabileceğimiz bir şey olmalıdır: Algısal âşinalık, pratik ilişki ve bilimsel araştırma olanaklı formların yalnızca bazılarıdır. Bu fikri reddetmek ve ayın, bir nöronun, iskambil destesinin ya da komünal bir ritüelin akıl sır ermez ve gizli hakiki bir varlığa sahip olduğunu, onların gerçekte olduğu şeyin kullanım bağlamından, anlam ağından ya da teorik çerçeveden bütünüyle koparılmış bir şey olduğunu ve hangi deneyimsel ve teorik perspektifi benimsersek benimseyelim, sonuç olarak hedefi ıskalamak zorunda olduğu iddiasında bulunmak, yalnızca derinden derine anlaşılması zor bir iddia değil, aynı zamanda epistemolojik olarak da naiftir. Böyle bir iddia hangi temele dayanarak ve hangi perspektiften hareketle gerekçelendirilebilir? Onların gerçekle ne ölçüde örtüştüğünü anlamak için deneyimlerimizdeki yan-yollarına bakamayız. Bu, böyle bir görüşe ulaşılması fazlasıyla zor olduğundan değil, böyle

9. Heidegger 1996: 31.

bir görüşe dair fikrin mantıksız olduğundan ötürü böyledir. Gerçeklik anlayışı, tanımı gereği perspektifidir. Perspektifimizi silmek bizi dünyaya yakınlaştırmaz. Dünya hakkında bir şeyi anlamaktan bizi yalnızca alıkoyar.

REALİZM VE İDEALİZM

Zihin ile dünyanın karşılıklı bağımlılığı ve ayrılamazlığını vurgulayarak fenomenologlar, dünyayı zihin-içi değişikliklere ya da inşalara indirgemezler. Onlar dünyanın zihinden farklı olduğu görüşünü, dünyanın aynı zamanda zihinle ilişkili olduğu ve tersinin de geçerli olduğu iddiasıyla birleştirirler. Bu fikrin zengin bir formülasyonu Sartre'ın yazdığı erken dönem metinlerinden birinde bulunabilir:

> Husserl şeylerin bilinçte çözülmeyeceğini ısrarla teyit ediyordu. Elbette ki bu ağacı görüyorsunuz. Ancak onun tam nerede olduğunu da görüyorsunuz: Yol kenarında, tozun toprağın içinde, tek başına ve sıcaktan kavrulurken, Akdeniz sahilinden sekiz mil ötede. Bu, bilincinize giremezdi, zira bilinçle aynı doğayı taşımaz. [...] Ancak Husserl bir realist değildir: Kurak yeryüzünün bir parçasındaki bu ağaç benimle peşi sıra iletişime giren bir mutlak değildir. Bilinç ve dünya bir çırpıda verilir: Özünde bilince dışsal olan dünya yine de bilince özü gereği göreli değildir.[10]

Akademik literatür böyle bir görüşün fenomenolojiyi felsefi bir idealizm formuna bağlı kılıp kılmadığı tartışmalarıyla doludur. Levinas bir keresinde Husserl'in, idealizmin öznenin kendi üzerine nasıl kapandığının ve yalnızca kendi içsel durumlarını nasıl bildiğinin bir teorisi olmadığını, yönelimsel olarak öznenin her şeye açık oluşunun bir teorisi olduğunu belirtmişti.[11] Pek çok şey kullanılan tanımlara tâbidir. İdealizmi öznenin yalnızca kendi öznel durumlarının farkındalığı olarak tanımlıyorsanız ve realizm de dünyadaki nesnelerin –zihinden bütünüyle farklı olan nesnelerin– doğrudan farkında olduğumuz yönündeki görüşse, Husserl geleneksel bir

10. Sartre 1970: 4.
11. Levinas 1998: 69.

idealistten çok realist olabilir. Öte yandan, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, fenomenologlar şüphesiz ki nesnelciliğe, yani gerçekliğin deneyimleyenden bütünüyle bağımsız olduğu ve gerçekliği bilişsel olarak kavrayışımızın olsa olsa önceden-varolan dünyanın aslında sadık bir yansıması olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.

Bu yalnızca Husserl'in görüşü değildir. Heidegger ve Merleau-Ponty de zihnin kendi-içine-kapalı doğasını reddeder ve onun içsel olarak dünyayla-ilişkilendiğini iddia ederler. Bunun yanı sıra, tersi bir iddiayı da, dünyanın zihne bağlı olduğunu da savunurlar. Başka bir deyişle, her ikisi de zihinle dünya arasındaki ilişkinin, nedenselliğin dışsal bir ilişkisi değil, içsel bir ilişki, ilişkilenenleri kuran bir ilişki olduğunu iddia edeceklerdir. Heidegger 1927'de *Fenomenolojinin Temel Problemleri* başlıklı konferans dersinde şöyle yazmaktadır:

> Dünya varolur –yani o vardır– ancak Dasein varsa, ancak Dasein mevcutsa. Ancak dünya varsa, Dasein dünyada-olmaklık olarak varoluyorsa, bir varlık anlayışı da vardır ve ancak bu anlayış varsa, dünya-dahilindeki varlıklar mevcut ve el-altında olarak açığa çıkarlar. Dasein'ı-anlamak olarak dünyayı-anlamak, kendini-anlamaktır. Ben ile dünya tek bir varlıkta, Dasein'da bir araya gelirler. Ben ile dünya, özne ve nesne gibi ya da Ben ile sen gibi iki ayrı varolan değildir, ben ile dünya, dünya-içinde-varolmaklığın yapı birliğinde Dasein'ın ta kendisinin temel belirlenimidir.[12]

Zihin ile dünyanın karşılıklı bağımlılığına dair benzer bir taahhüt, *Algının Fenomenolojisi*'nin sonlarına doğru [şu pasajda] ifade ettiği gibi, Merleau-Ponty'de bulunur:

> Dünya özneden ayrılamaz, ancak dünyanın bir izdüşümünden/tasarısından başka bir şey olmayan özneden ayrılabilir; ve özne dünyadan ayrılamaz, ancak kendisini yansıttığı/tasarladığı bir dünyadan ayrılabilir. Özne dünyada-olmaklıktır ve dünya "öznel" olarak kalır, çünkü onun dokusunun ve dışavurumlarının öznenin aşkınlık hareketiyle taslağı çizilir.[13]

12. Heidegger 1982: 297.
13. Merleau-Ponty 2012: 454.

Fenomenoloji zihinle dünya arasındaki ara-kesite odaklanır; onların ikisi de birbirinden ayrı olarak anlaşılamaz. Dünyayla-ilişkiye-girişimizin bir işlevi olarak neyse oyuzdur ve anlamın temel bağlamı olarak anlaşılan dünya aynı zamanda yalnızca onunla ilişkiye-girişimizden ötürü olduğu şeydir. Başkası olmadan kişinin neyse o olduğunu sormak, ön-plandan bağımsız olarak bir arka-planın kendinde ne olduğunu sormaktır.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- John J. Drummond, "Intentionality without Representationalism", D. Zahavi (Der.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 115-33.
- Walter Hopp, *Perception and Knowledge: A Phenomenological Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Jean-Paul Sartre, "Intentionality: a fundamental idea of Husserl's phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology* 1/2, 1970, 4-5.

3
Metodolojik Değerlendirmeler

Fenomenolojide en tartışmalı ve üzerinde kafa yorulan meselelerden biri onun yöntemine dairdir. Fenomenolojik yöntem, şayet varsa, nedir? Soru tartışmalıdır, yalnızca geniş çaplı anlaşmazlıklardan ve verilen oldukça farklı cevaplardan ötürü değil, aynı zamanda fenomenolojinin –yalnızca eleştirmenleri tarafından değil, aynı zamanda iyi niyetli sempati duyanlar tarafından da– en fazla yanlış anlaşılan yönlerinden biri olmasından ötürüdür.

EPOKHE VE İNDİRGEME

Husserl belli metodolojik adımların şayet fenomenoloji belirlenen görevi başarmak istiyorsa, gerekli olduğunu ısrarla vurgulamasıyla bilinmektedir. Gerçekten de, bu adımları göz ardı eden birinin fenomenolojinin ne olduğunu anlama şansının olmadığını bile iddia ediyordu.[1] Peki, buradaki mesele nedir? İyi bilinen iki özelliğe yoğunlaşalım. *Mantıksal Araştırmalar*'da Husserl, "'salt' kelimelerin olduğu bir içeriğe kesinlikle dayanamayız [...]. Yalnızca uzak, karışık, sahih olmayan görülerden –şayet bunlar görülerse– mülhem anlamlar yeterli değildir: 'Şeylerin kendilerine gitmeliyiz'"[2] diye belirtiyordu. Sonraki çalışmalarda Husserl de özellikle paranteze almanın ya da askıya almanın, *epokhe* adını verdiği şeyin gerekliliğini ısrarla vurguluyordu.

1. Husserl 1982: 211.
2. Husserl 2001b: I/168.

Peki paranteze ya da askıya alınması gereken nedir? Neden böyle bir prosedür bizim şeylerin kendilerine dönmemize izin vermektedir? Görüşlerin farklılaşmaya başladığı yer burasıdır. Bir yorumda, şeylerin kendilerine dönmek teorilerden, yorumlardan ve yapılardan bir yüz çevirmedir. Paranteze almamız gereken doğru kabul ettiğimiz fikirler, düşünme alışkanlıkları, önyargılarımız ve teorik varsayımlardır. İçi tıka basa dolu teorik bir âlet çantası olan bir sahneye varmak yerine, fenomenolojinin görevi nesnelere yönelik önyargısız bir dönüş gerçekleştirmektir. Nesnelerin kendilerini oldukları gibi açığa vurmalarını sağlamak için berrak bir zihinle söz konusu sahneye varmalıyız. Deneyimde karşılaştığımız şekliyle şeylere odaklanmalıyız, onların nasıl olduğunu düşündüğümüz şekliyle değil, böylelikle de tanımlarımızı titiz betimlemelere dayandırmalıyız. Bu okumada fenomenoloji, tümdengelimsel ya da spekülatif değil, betimleyici bir girişimdir, onun özü kesin görüsel yöntemidir. Kimi zaman söz konusu betimleme, nesnenin esas özelliklerine yönelik bir kavrayışa izin vermek için onun tikelliğini göz ardı etme girişiminde bulunan bir şey olarak düşünülür. Kimi zaman da söz konusu iddia, böyle bir yöntemin araştırılan tikel fenomenin emsalsizliğini kavramak ve ona saygı duymak için olabildiğince ayrıntılı olması gerektiğidir. Bu amacın erken (fenomenoloji-öncesi) ifadesi Flaubert'te bulunabilir:

> Gözlerimizi her kullandığımızda, bizden önceki insanların kendilerine baktığımız şeyleri düşündüklerini hatırlama alışkanlığına yenik düştük. En küçük şey bile az da olsa bilinemezlik taşımaktadır. Bu bilinemezliği bulmalıyız. Alev alev yanan bir ateşi ya da açık alandaki bir ağacı betimlemek için, o ateşin ya da o ağacın önünde başka bir ağaç ya da ateşe artık benzemedikleri bir zamana dek kalmamız gerekir.[3]

Halbuki epokheyi yorumlamanın başka bir yolu da vardır. Bu okumada, paranteze alınması ya da göz ardı edilmesi gereken şey yalnızca geleneksel teori ve önyargılar değil, aynı zamanda, ondan çok daha önemli olan, dünyevi nesneler ve olaylarla alışılagelmiş ve doğal zihinsel-meşguliyetimizdir. Fenomenolojinin

3. Steegmuller'de 1949'da alıntılanmıştır: 60.

amacı, nesnelere yoğunlaşmamız ve onlarla ilgilenmemiz nedeniyle genellikle göz ardı edilen öznel yaşamlarımızın çehrelerini ya da boyutlarını açığa çıkarmaktır. Gerçekten de, bu açıklamada fenomenolojinin ana amacı dikkatimizin kapsamını öyle geliştirmektir ki, böylece içsel deneyimin şimdiye dek fark edilmeyen yönlerini temalaştırabilir ve betimleyebiliriz; destekleyenlerin ve eleştirenlerin fenomenolojinin içebakışsal psikolojiye çokça yatkınlığı olduğu sonucuna varmalarının nedeni de budur.

Her iki yorum da hatalıdır. Bunun nedeni onların bazı hakikat öğelerini barındırmaları değil, önemli noktayı gözden kaçırmalarıdır. Fenomenoloji ne nesneye bir dönüş ne de özneye yeniden dönüştür. Bunun yanı sıra, fenomenolojinin ana amacını ayrıntılı betimlemeler sağlamak olarak görmek yanıltıcıdır. Tüm bu yorumlardaki problem, onların fenomenolojik analizin kapsamını yeterince kavramaktan yoksun oluşları değildir sadece –bu nokta daha önce vurgulandığı gibi, fenomenolojik analizin amacı ya nesne ya da özneyi, ya dünya ya da zihni araştırmak değil, onların birbiriyle ilişki ve korelasyonunu araştırmaktır–, aynı zamanda fenomenolojinin felsefi doğasını da hakkıyla kavramayı başaramamışlardır. Sistematik amaçlardan yoksun olan saf betimleyici bir çabanın, hem Husserl hem de Scheler tarafından yalnızca "resimli fenomenoloji kitabı" olarak göz ardı edilmesi tesadüf değildir.[4] Çeşitli betimlemeleri kabaca toplamak, ister bireysel deneyime dair –burada ve şimdi hissettiğim şey tam da budur– ister tikel nesnelere dair, isterse de daha sabit özsel yapılara dair olsunlar, fenomenolojik felsefecilerin yaptığı sistematik ve argümana dayanan çalışmaların kötü bir şekilde yerine geçmesinden ibarettir. Kısacası, fenomenolojinin meziyeti, şeylerin nasıl göründüğüne dikkat ederek, sözgelimi tüm zenginliği içinde bir gündoğumunu ya da kahve aromasını kavramamıza izin vermesi olduğu iddiasında bulunmak, gerçekte fenomenolojide söz konusu olan şeyi oldukça temel bir şekilde ıskalamaktır.

Peki öyleyse doğru yorum nedir? Bir cevap vermeden önce, aynı zamanda oldukça etkili olan başka bir yanlış yorumu kısaca

4. Spiegelberg 1965: 170; Scheler 1973: XIX.

ele alalım. Bu yoruma göre, epokhenin icra edilmesi fenomenolojinin, metafizik bir öğreti yerine, metodolojik ya da meta-felsefi bir çaba olduğudur. Bu ne anlama gelmektedir? Fenomenologlar olarak paranteze almamız ve göz ardı etmemiz gereken şey fiilen varolan dünyadır. Fenomenolojik tavrı benimseyerek fenomenlere, şeylerin nasıl göründüğüne, ne anlama geldiklerine ve bizim için ne anlam ifade ettiklerine odaklanırız. Yalnızca deneyime odaklandığımız ve deneyim nesnelerini içermediğimiz değil, ikincisi, yani görünen masanın, dokunulan taçyaprağının, duyulan melodinin yalnızca deneyimde öne çıktıkları müddetçe dikkate alındıkları anlamına gelir. Onların gerçekten varolup olmadığı fenomenolojik olarak konuyla ilgisizdir.

Bu yorumda, fenomenolojik paranteze-almanın gerçek amacı, bu nedenle, araştırmanın kapsamını daraltmaktır. Değerlendirme dışı bırakılan bazı basit meseleler, biz fenomenologların pek hemhal olmadığı belli sorular vardır. Zihin-dışı, aşkın bir şeye, bilinçte içerilmeyen bir şeye yöneldiğimize inanabiliriz, fenomenologlar olarak bu inancı ve doğal nesneler, yapay nesneler, diğer insanlar, sanat eserleri, toplumsal kurumlar araştırmamız gerekir, ancak bu varlıkların kendilerinin varlığı hakkında bir şey söylemeye hakkımız yoktur. Bir fenomenolog olarak bir limonu deneyimlediğimi, bir limonun göründüğünü, bana önümde bir limon varmış gibi göründüğünü iddia edebilirim, ancak bir fenomenolog olarak gerçekten de bir limonun varolduğunu teyit edemem. Bu ikincisini yapmak fenomenolojiden, şeylerin nasıl göründüğüyle ve benim için ne gibi bir anlam taşıdığıyla ilgilenmekten metafiziğe, gerçeklik ve gerçek varoluşla ilgilenmeye doğru gayrimeşru bir geçiş yapmak olacaktır.

Söylenildiği gibi bu (yanlış-)yorum oldukça etkili olmuştur. Bununla birlikte, onun karşılaştığı tek problem, sadece Husserl-sonrası birkaç fenomenologdan söz etmek gerekirse, hem Heidegger hem de Merleau-Ponty'nin, fenomenolojik çalışmalarının varlık üzerinde etkili olduğu ölçüde ontolojik taahhütleri bakımından oldukça açık olmalarıdır. Heidegger şöyle belirtmektedir: "Bir fenomenolojiyle *yan yana* ontoloji yoktur. Bunun yerine, *bilimsel ontoloji fenomenolojiden başka*

bir şey değildir."[5] Bu meydan okumayla mücadele etmenin bir yolu, fenomenolojinin Husserl'den sonra radikal bir dönüşüm geçirmiş olmasıdır. Onun fenomenoloji kavrayışı daha önce söz edilen sınırlamaları içerse de, sonraki fenomenologlar onun tüm metodolojik hamlelerini terk etmiş ve tüm girişimini radikal anlamda dönüştürmüştür. Pek çok kitap, Husserlci fenomenolojiyle Husserl-sonrası varoluşsal ya da hermeneutik fenomenoloji arasındaki tartışmalı ilişki üzerine yazılmıştır ve bu, söz konusu ilişkiden bu bağlamda söz etmekle çok ileri gidecektir. Öte yandan, söz konusu meseleyi nasıl ele aldığım konusunda açık olayım. Devamlılık tezini savunanların ve öncülerini birleştiren ve birleştirmeye devam eden bir dizi ortak tema ve kaygıyla fenomenolojik gelenek gibi bir şeyin olduğunu düşünenlerin tarafında olduğuma şüphe yok.

Bu yorumu savunmanın en doğrudan yolu, Husserl'in dünya ve gerçek varolanla ilgilendiğini, onlarla zihinsel anlamda meşgul olduğunu ve epokhenin amacının bu ikisinden birini değerlendirmenin dışında tutarak paranteze almadığını göstermektir. Peki, bu nasıl anlaşılmalıdır? Epokheyi yorumlamanın uygun yolu onu gerçekliğin dışlanmasını değil, gerçekliğe yönelik belirli dogmatik bir *tavrın*, yalnızca pozitif bilimlerde işlerlik kazanan değil, aynı zamanda gündelik teori öncesi yaşamımıza da sirayet eden bir tavrın askıya alınışını içeren bir şey olarak görmektir. Gerçekten de bu tavır öyle temeldir ve her yana nüfûz etmiştir ki, Husserl onu *doğal tavır* olarak nitelendirir. Bu tavır ne hakkındadır? Deneyimde karşılaştığımız dünyanın da bizden bağımsız olarak varolabileceğini kabaca sorgulamaksızın kabul etmektir. Gerçekliği kendi başına varlığını sürdüren bir entite olarak düşünmenin ne denli doğal ve açık olabileceğinden bağımsız olarak, şayet felsefenin eleştirel berraklaştırmanın radikal bir formuna tekabül etmesi bekleniyorsa, felsefe natürel realizmin bu türünü basitçe sorgulamaksızın kabul edemez. Felsefe radikal bir sorgulama formu olarak bir güven vesikasını hak edecekse, peşinen verilen cevaba basitçe önyargılı davranamaz. Aksine, fenomenolojik tavrı benimseyip fenomenolojik bir felsefe ya-

5. Heidegger 1985: 72.

pacaksak, dünyaya naif ve sorgulanmamış bir batmışlığımızdan geri adım atmamız ve bu dünyanın zihinden-bağımsız varoluşuna duyduğumuz otomatik inancımızı askıya almamız gerekir. Bu tavrı askıya alıp gerçekliğin hep açımlandığını ve bir ya da başka perspektiften incelenebileceğini temalaştırmakla gerçeklik gözden kaybolmaz, bilakis ilk kez felsefi bir soruşturma için erişilebilir bir hale gelir.

Peki, pek çoklarının epokheyi ontolojik iddialardan kaçınmayı, varlıkla alakalı soruların göz ardı edilmesini içeren bir şey olarak yorumlamasının nedeni nedir? Husserl'in kendisi kısmen de olsa bazı yanlış yorumlardan sorumlu tutulabilir. Sözgelimi, onun başlangıçta epokhenin tüm dünyevi ilgileri paranteze aldığını yazdığı *Kriz*'in 52. Altbölümündeki tartışmasını ele alalım:

> Dünyanın varlığına, edimselliğine ya da olmayışına duyulan herhangi bir ilgi, yani dünyanın bilgisine teorik olarak yönelen herhangi bir ilgi ve alışılageldik anlamda pratik olan, durumsal doğrulukların önvarsayımlarına bağlılığıyla herhangi bir ilgi bile yasaklanmıştır.[6]

Ancak, bir sayfa sonra açıklama yaptığında, bu ilk izlenim yanıltıcıdır:

> Epokhenin tekrar yöneltilişinde hiçbir şey yitirilmez, ilgilerinin ve yaşam-dünyasının ereklerinin hiçbiri ve dolayısıyla da bilgi ereklerinin de hiçbiri. Ancak tüm bu şeyler için onların esas öznel korelatları gözler önüne serilir ve böylelikle de nesnel varlığın, dolayısıyla tüm nesnel doğruluğun tam ve hakiki ontik anlamı ileri sürülür.[7]

Gerçekten de daha başka bir açıklamasında, epokhenin en yaygın yanlış anlamlarından biri, "tüm doğal insani yaşam-ilgileri"nden bir "yüz-çevirme"yi içerdiği düşüncesidir.[8] Aslında, dünyanın sözümona dışlanması dünyanın dışarıda bırakılması değil, dünyanın metafizik statüsüyle ilgili belli naif önyargının dışlanmasıdır. Kısacası, fenomenolog dünyayı naif bir şekilde

6. Husserl 1970: 175.
7. Husserl 1970: 176.
8. Husserl 1970: 176.

koyutlamaktan vazgeçmelidir.[9] Dünya epokhenin sonucu olarak yitirilmez. Dünyanın varlığının askıya alınışını içermez, aksine dünyayla zihin arasındaki temel korelasyonun keşfine izin vermeyi amaçlar. Gerçekten de Husserl fenomenolojik tavrı benimseyerek ve fenomenolojik düşünümüyle meşgul olarak, araştırma sahamızı sınırlamaktan ziyade daha da genişlettiğimiz olgusu söz konusu olduğunda oldukça samimidir. *Kriz*'de Husserl epokhenin icra edilişini iki-boyutluluktan üç-boyutluluğa geçişe benzetir.[10] Epokheyi icra ederek bir tür gestalt kayması, yeni içgörüler elde ederek anlayışımızı genişleten bir perspektif değişimini gerçekleştiririz.

Bununla birlikte, açık konuşmak gerekirse, epokhe yalnızca ilk adım, giriş kapısıdır. Bunu Husserl'in *transendental indirgeme* diye adlandırdığı şey takip etmelidir. İlkin doğal tavrı paranteze alarak ya da askıya alarak, böylelikle de artık gerçekliği basitçe sorgulanmamış bir çıkış noktası olarak kabul etmeden, dünyevi bir nesnelerin bize nasıl ve ne olarak verildiğine dikkat kesiliriz. Ancak böyle yaparak, nesnenin bize kendini nasıl ve ne olarak sunduğunu çözümleyerek, aynı zamanda –görünen herhangi nesnenin zorunlu olarak kendileriyle [yönelimsel edimler ve deneyim yapıları] ilişkili olarak anlaşılması gereken– yönelimsel edimleri ve deneyim yapılarını keşfederiz. Kendi öznel icraatlarımızı değerlendirebiliriz ve de dünyevi nesnelerin oldukları gibi ve taşıdıkları anlam ve geçerlilikle görünebilmeleri için işbaşında olan yönelimselliği ele alabiliriz. Husserl transendental indirgemeden söz ettiğinde, aklında tam anlamıyla öznellikle dünya arasındaki bu korelasyonun sistematik analizi vardır. Bu, doğal sferden/alandan transendental temel*ine dek* (*re-ducere*) *götüren* daha da genişletilmiş bir analizdir.[11] Hem epokhe hem de indirgeme, bu nedenle, amacı bizi doğal(cı) dogmatizmden özgürleştirmek olan ve –konstitüsyon sürecine daldığımız ölçüde– kendi konstitütif ilişkimizin farkında olmamızı mümkün kılan felsefi bir düşünümdeki öğeler olarak görülebilir.

9. Husserl 2002: 21.
10. Husserl 1970: 119.
11. Husserl 1960: 21.

TRANSENDENTAL FELSEFE

Bu tür bir düşünümsel hamlenin kaçınılmazlığını ısrarla vurgulayan Husserl, *transendental felsefe* olarak adlandırılan bir geleneğe ait olduğunu teyit eder. Bu felsefi yaklaşımda amaç, felsefecinin tıpkı botanikçi ya da deniz biyoloğuymuş gibi, yeni olguları ortaya koymak için dünyevi nesnelerin ilk elden doğrudan araştırmasını icra etmek değildir. Gerçekliğin yeterince iyi felsefi bir tetkiki, evrenin içeriğininin bir envanterine değil, bir şeyin doğru olarak kabul edilebilmesi için yerine getirilmesi gereken koşulların açıklanmasına dayanır. Nesnel dünyanın hazırlop karakterini basitçe ve naifçe varsaymak yerine, felsefi görev nesnellik gibi bir şeyin ilk etapta nasıl mümkün olduğunu açığa kavuşturmaktır. Dünya, kendi karakterini nasıl doğru ve nesnel olarak elde eder? Dünyanın deneyimde, bu deneyimin ta kendisini aşan bir şey olarak verilişi nasıl mümkündür?

Fenomenolojik tavrı benimsediğimizde, dikkatimizi dünyadan kendi tecrübi yaşamımıza, mahrem içsel bir alanda olan şeyleri incelemek için bakışımızı içe yöneltmeyiz. Dünyevi nesneyle ilgilenmeye devam etsek de, artık o nesneyi naif bir şekilde düşünmeyiz şimdi; bunun yerine, yöneldiğimiz ve verildiği şekliyle nesneye odaklanırız, yani deneyimin bir korelatı olarak. Dünyevi nesnelerin bize nasıl ve ne olarak verili olduğuna dikkat ederiz. Husserl'in bilince yönelik ilgisi, onun dünyayı-açıkça-ortaya-koymasından ötürüdür; *dünyada* yalnızca *bir nesne* olmak yerine, *dünya için* de bir *özne*, yani bir entitenin olduğu şekliyle ve taşıdığı anlamla bir *özne* olarak görünebilmesi için zorunlu bir olanak koşuludur bilinç.

Nihayetinde fenomenolojinin amacı, psikolojik bir alanın sınırlı bir tetkikine karşılık gelmek yerine, gerçeklik ve nesnelliğin hakiki bir açıklamasını önermektir. Husserlci fenomenolojiyi varlık ve gerçekliğin diğer disiplinlere bırakılan bir konu gibi yorumlamak, Husserl'in konuyla ilgili iddialarına ne saygı gösterecek ne de onları yansıtacaktır. *Kartezyen Meditasyonlar*'ın (1931) 23. Altbölümü'nde belirttiği gibi, varoluş ve varolmayış, varlık ve yokluk konuları fenomenoloji için her şeyi kapsayan temalarıdır.[12]

12. Husserl 1960: 56.

Gerçekliği gözden uzak tutmak yerine, tam anlamıyla epokhe ve indirgeme gerçekliğin felsefi olarak araştırılmasına izin veren şeydir. Erken dönemindeki konferans dersi *Zaman Kavramının Tarihi: Prolegomena*'da Heidegger Husserl'in fenomenolojik metodolojisini tartışmış ve bir noktada da aşağıdaki oldukça keskin tavsifi önermiştir:

> Entitenin bu paranteze alınması ondan hiçbir şeyi çekip almadığı gibi entitenin varolmadığını da varsaymaz. Perpektifin bu tersine dönüşü entitenin varlığını ortaya koyma anlamı taşır daha çok. Aşkın tezin bu fenomenolojik askıya alınışı, entiteyi varlığı bakımından mevcut kılmaya yönelik tek bir işlev taşımaktadır. "Askıya alma" terimi bu nedenle, varoluş tezini askıya alırken ve böyle yapmakla da fenomenolojik düşünümün entiteyle artk ilgili olmadığı düşünüldüğünde, hep yanlış anlaşılır. Durum tam da bunun tersidir: Alışılagelmişin dışında ve emsalsiz bir şekilde, şimdi gerçekten söz konusu olan şey entitenin ta kendisinin varlığının belirlenimidir.[13]

Husserl, epokhe ve transendental indirgemenin ilişkisiz özellikler olarak görülürse fenomenolojinin tam da ne hakkında olduğunu anlama şansımızın olmadığını defaatle vurguluyordu. Peki, sonraki fenomenologlar söz konusu olduğunda ne demeli? Hem Heidegger hem de Merleau-Ponty'nin epokhe ve indirgemeye pek de atıfta bulunmadığı şüphe götürmezdir. Ancak bunun nedeni Husserl'in metodolojisini reddetmeleri ya da onu sorgulanmaksızın kabul etmeleri mi? *Ideen I*'in 27-33. Altbölümlerinde, Husserl doğal tavrı ayrıntılı olarak betimler ve bizim kendi öznelliğimizin özel karakterinin yanı sıra, dünyayla ilişkimizin temel yapılarının doğal felsefe-öncesi tavırda kabaca naif olarak yaşamaya devam ettiğimiz müddetçe gizli kalacağını iddia eder. Doğal tavrımızı askıya almakla, dünyadaki salt başka bir nesne yerine öznelliğimiz için çok daha fazlası olduğunu keşfederiz.

Ideen I'den *Varlık ve Zaman*'a geçtiğimizde, Heidegger'i de bir ölçüde benzer bir tarzda tartışırken buluruz. Heidegger için, gündelik varoluş kendinin unutulması ve kendinin nesneleştirilmesiyle nitelendirilir. Hepimiz kendimizin öz-anlayışının dünyevi

13. Heidegger 1985: 99.

meselelerin harcıâlem bir anlayışıyla güdülmesine, dolayısıyla da bu anlayışla çepeçevre sarılmasına izin verme eğilimindeyizdir.[14] Fenomenoloji kendimize-yönelik-anlayışımızın bu ayarlanışına karşı bir mücadele olarak tanımlanabilir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik analizin, Dasein'ın varlığının açımlanışının onun şeylerin üzerini kapamaya yönelik kendi eğilimiyle ancak doğrudan yüzleşerek kazanılabileceği için, belli bir şiddetle betimlendiğini yazmasının nedeni budur. Aslında, bu, Dasein'dan çekip alınmalıdır.[15] Aslında, Heidegger de gündelik yaşamımızın nasıl alışılagelmiş norm ve ölçütlere göre sürdürüldüğünden söz eder. Her şey zaten başkaları tarafından anlaşılıp yorumlanır ve hepimiz de hâkim yargı ve değerlendirmeleri eleştiriye tâbi tutmadan devralma eğilimi içinde oluruz. Tüm bunları sorgulamadan bırakırsak, güvende ve evde hissederiz ve temel ve çözülmemiş soruları sormaya başlamak için hiçbir inisiyatifte bulunmayız. Ancak belli olaylar –sözgelimi kaygının varlığımızı ele geçirmesi– gündelik yaşamla âşinalığımızı ortadan kaldırabilir, en tanıdık gelen yerleri bile yabancı ve tekinsiz kılabilir. Bu gibi durumlarda, dünyanın alışılageldik yorumlarına bel bağlamaya devam etmek imkânsızdır.[16] Bu ölçüde, kaygı doğal düşüncesizliğimizi kırılmaya uğratabilen ve bizi felsefi bir soruşturmaya sevk eden bir olay olarak görülebilir.

Bundan sonra, *Algının Fenomenolojisi*'ni ele aldığımızda Merleau-Ponty'yi şöyle yazarken buluruz:

> Bu dünyayla içten içe ilişkili olduğumuz için kendi bakışımızı yakalamanın tek yolu bu hareketi askıya almak, ona iştirak etmeyi reddetmektir (ya da Husserl'in sıklıkla belirttiği gibi, onu *ohne mitzumachen* [katılmadan] ya da başka bir deyişle, onu hariç bırakmaktır). Bu, sağduyunun ve doğal tavrın kesinliklerini reddettiğimizden ötürü değil –bilakis, bunlar felsefenin daimi temasıdırlar–, daha çok tam anlamıyla her düşüncenin önvarsayımları olarak onlar "sorgulanmadan kabul edilir" ve yanından onları fark etmeden geçip gittiğimizden ve de onları uyandırmak ve görünür kılmak için bir anlığına onlardan geri durmamız gerektiğinden ötürüdür. İndirgemenin belki de en iyi formülasyonu Husserl'in asistanı Eugen Fink'in dünyadan önce

14. Heidegger 1996: 18.
15. Heidegger 1996: 187, 287, 289.
16. Heidegger 1996: 175.

> bir "mucize"den söz ettiğinde önerdiğidir. Düşünüm, dünyadan, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine doğru çekilmez; bunun yerine, aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir ve bizi dünyaya bağlayan yönelimsel düğümleri, onları görünür kılmak için gevşetir; yalnızca bu dünyanın bilincindedir, çünkü dünyayı yabancı ve paradoksal olarak açığa vurur.[17]

Aynı kitapta Merleau-Ponty'yi, dünyayı yeterince iyi anlamak istiyorsak bilindik kabul edişimizden kopmamız gerektiğini ve bilincin uygun bir araştırmasının dünyanın mutlak varoluşu (yani zihne bağlı oluşu) sorgulanmadan bırakıldığı müddetçe onun gerçekleşemeyeceğini tartışırken buluyoruz.[18]

Heidegger de Merleau-Ponty de fenomenolojinin görevinin nesneleri ve deneyimleri olabildiğince eksiksiz ve titizlikle betimlemek olduğunu iddia etmedikleri gibi, bu görevin tüm olgusal çeşitliliği içinde fenomenlerin bir araştırmasıyla ilgili olduğunu da düşünmezler; zira her ikisi için de felsefe pozitif bilimlerde bulunandan oldukça farklı bir duruşla nitelendirilir. Epokhe ve indirgeme, Husserl'in felsefi düşüncenin duruşuna ulaşmak için ihtiyaç duyulan düşünümsel bir hamle için kullandığı terimlerdir. Husserl'in programının çeşitli ayrıntılarıyla fikir ayrılıkları olsa da, hem Heidegger hem de Merleau-Ponty bu düşünümsel hamleye bütünüyle bağlıdır. Hem Merleau-Ponty hem de Heidegger için pozitif bilim, gerçekliğin zihinden bağımsız doğası hakkındaki belli fikirleri sorgulamaksızın kabul eder ve bu fikirleri eleştirel bir incelemenin dışında tutuyor görünür. Ancak fenomenolojinin amacı bu tür bir nesnelciliği sorgulamak ve tüm nesneleri, bilimsel bulguları, kültürle icraatları, toplumsal kurumları vs onların kendilerini bize sunma ya da açığa vurma amacıyla araştırmaktır. Biz, fenomenologlar olarak, temel ontolojik sorularla uğraşmak istiyorsak, Heidegger'e göre, Dasein'ın varlık anlayışına yönelik bir araştırma üzerinden ilerlemeliyiz; yani, "Varlık Dasein'ın kavranabilirliğine giriştiği müddetçe" varlığı araştırmalıyız.[19]

---

17. Merleau-Ponty 2012: IXXVII.
18. Merleau-Ponty 2012: 59-60.
19. Heidegger 1996: 142.

Husserl ile Husserl-sonrası fenomenologlar arasındaki ilişki tartışmalı olmaya devam etmektedir. Fikirler Heidegger ve Merleau-Ponty gibi figürlerin Husserl'e ne denli borçu kaldıkları konusunda geniş ölçüde farklılaşırlar. Carman "Heidegger'in temel ontolojisinin Husserl'in felsefesinin 'çevirisi' olması bir yana dursun, bu felsefenin eki ya da devamı olarak bile anlaşılamaz" diye iddia etse de,[20] Merleau-Ponty *Varlık ve Zaman*'ın tamamının Husserl'in yaşam-dünyası mefhumunun bir açımlanmasından başka bir şey olmadığını bildiriyordu.[21] Merleau-Ponty bizzat defaatle Husserl'e olan borcunu vurgulayıp kimi zaman da kendi çalışmasını Husserl'in geç dönem felsefesinin içerimlerini gün yüzüne çıkarma ve "düşünülmemiş düşünce"sini düşünme girişimi olarak takdim etmiş olsa da,[22] pek çok Merleau-Ponty araştırmacısı, –Merleau-Ponty'nin övmek için neden aradığı– türden bir Husserl'in Merleau-Ponty'nin kendi felsefesinin öncelikle, bilinene dayanan bir tahmini olduğunu ısrarla vurguluyordu.[23]

Şüphe yok ki Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty arasında önemli farklılıklar vardır. Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty üzerinde ne denli etkili olursa olsun, hem Heidegger hem de Merleau-Ponty, felsefi gelenekte Aristoteles, Descartes, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson ve Sartre gibi diğer çığır açıcı figürlere de çokça şey borçluydu. Ancak Heidegger ve Merleau-Ponty'nin Husserl'le fikir ayrılıklarının büyük bir bölümü paylaşılan varsayım ufku içinde yer almaktadır. Bu içkin bir eleştiri, fenomenolojiye içsel bir eleştiridir ve ondan bir kopuş ya da onun topyekûn reddi değildir. Başka bir deyişle, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin düşünmesinin *fenomenolojik* çehresini anlamak ve değerlendirmek için Husserl'e âşina olmak kaçınılmazdır.

20. Carman 2003: 62.
21. Merleau-Ponty 2012: lxx.
22. Merleau-Ponty 1964a: 160.
23. Madison 1981: 170; Dillon 1988: 27.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- John D. Caputo, "The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl", *Research in Phenomenology* 7/1, 1977, 84-105.
- Steven Crowell, "Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy", H.L. Dreyfus ve M.A. Wrathall (Der.), *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 2005, s. 49-64.
- William J. Lenkowski, "What is Husserl's epoché? The problem of beginning of philosophy in a Husserlian context", *Man and World* 11 /3-4, 1978, 299-323.

4
Bilim ve Yaşam Dünyası

Pek çok fenomenolog için, fenomenolojinin görevi empirik ve olgusal tikellikleri betimlemek değil, deneyimlerimize, onların korelatlarına ve bu ikisi arasındaki ilişkilere karakterini veren özsel yapıları araştırmaktır. Felsefeciler olarak biz öncelikle ilineksel özellik ve niteliklerle değil, zorunlu ve değişmeyen özelliklerle ilgileniriz. Kuruş ve metelik algısı arasındaki fark ya da kırmızı ve beyaz şarabı arzulamak arasındaki farkla değil; bunun yerine, algı ya da arzuya genel olarak karakterini veren şeyle ilgileniriz. Kuruş ve meteliğin algısı bazı yönler bakımından farklılaşabilir, ancak onlar ortak bir şeye sahiptirler, yani her ikisini imgelem ya da hatırlama edimlerinden ziyade algısal edimler yapan şeye –analizimizin ortaya koymaya amaçladığı işte bu özelliklerdir. Peki bunu nasıl yapacağız? Verili bir alanın özsel yapılarına dair içgörüleri nasıl elde edebiliriz?

Bir cevap vermeden önce, daha ilineksel ve olumsal özelliklerden daha özsel ve zorunlu olanları ayırmanın yalnızca felsefe ve bilim için esas olmadığını, aynı zamanda gündelik yaşamda sürekli ve sorunsuz olarak kullandıklarımızın da temel nitelikte olduğunu vurgulayalım şimdi. Sözgelimi yeni bir diş fırçası satın alma gibi bir uğraşı düşünelim. Eczanede durup satılan çeşitli modellere baktığımda, onları hemen farklı diş fırçaları olarak tanırım, renk ve boyut bakımından farklı olsalar da. Bir diş fırçasını diş fırçası yapan şeye renk bakımından özsel olan çeşitlemeleri görürüz. Benzer bir şekilde, belli bir kitaba baktığımızda, onu birisi alıp başka bir yere taşımış olsa bile tekrar-belirleme

gibi bir problemimiz olmaz, şimdi mekânda öncekinden farklı bir yerde konumlanır. Onun mekânsal konumunun özdeşliği için ilineksel olduğunu ve sadece hareket ettirilmekle doğasının değişmeyeceğini hemencecik anlarım.

ÖZCÜLÜK

Husserl'in özsel yapıları araştırırken kullandığı araçlardan biri *eidetik varyasyon*dur. Burada temel fikir, çıkış noktamızı bize verili olan olarak belirlemek ve daha sonra da imgelemimizi kullanmaktır. Araştırdığımız şeyi değişikliğe uğratarak, fiiliyatta olduğundan farklı şekilde onu hayal ederek, onun ilineksel niteliklerinden yavaş yavaş soyabilir ve böylece araştırma nesnesi olmadan değişemeyecek belli özellik ya da niteliklere ulaşmayacak, bu nedenle de onun olduğu türden bir şey olmasına da son verebiliriz. Kitabı tekrar düşünürsek, kitabın kapağının renk ve tasarımını değiştirebilirim; sayfa sayısını ekleyebilir ya da çıkartabilirim; boyut ve ağırlığını değiştirebilirim vs. Bunu icra ederken kitaplara dair önceki deneyimlerime ve hayalgücüme güvenirim. Sonuç genel olarak kitaba ait olan belli birtakım özelliklerin sınırlanmasıdır ve değiştirilselerdi, kitap bir kitap olmaktan çıkacaktı. Hayalgücü varyasyonu, bu nedenle, nesnenin özünü meydana getiren değişmez özellikleri bize açabilir.[1]

Husserl kimi zaman söz konusu süreçten bir tür eidetik ya da özgörüyle (*Wesensschau*) sonuçlanabilecek bir şey gibi söz etse de, onun iddialarını yanlış anlamamak önemlidir. İlk olarak Husserl fenomenologların bazı gizemli ve yanılmaz içgörü kaynağına erişimi olduğu gibi bir şey ima etmez. Eidetik varyasyon bir tür hayalgücünün kılavuzluk ettiği kavramsal bir çözümleme olarak görülebilir ve onun, yerine geçemeyeceği empirik ya da deneysel bir çalışmadan oldukça farklı bir amaç taşır. Bu, zahmetli ve açık uçlu bir süreçtir ve sonuçlar pek çok durumda feshedilebilir. Kısacası yanılmazlık gibi bir iddiası yoktur. Bilakis, içgörüler her zaman belli bir geçicilik karakteri, belli bir varsayımsallık taşır ve yeni kanıtlar ışığında müstakbel değişiklikler için illaki açık

1. Husserl 1977: 53-65.

kalmaya devam eder.[2] İkincisi, Husserl kimi zaman *sağın bilimler* olarak adlandırdığı şeyi *morfolojik bilimler*den ayırt eder.[3] Saf matematikte ve diğer sağın bilimlerde meseleleri büyük bir kesinlikle tanımlayabilirken, insani ve sosyal bilimlerin incelediği entitelerin çoğu esas bir müphemlikle nitelendirilir, bu bilimler morfolojik özleri içerir ve bu entiteleri tasnifimiz ve betimlememiz, doğası gereği, tahminidir. Geometride bulduğumuz aynı sağınlık ve kesinliği yaşam-dünyasındaki meselelere uygulama arayışında olmak, bu ikincisine şiddet uygulamaktadır. Son olarak, fenomenolojinin görevi söz konusu olduğunda, Husserl bu görevi sözgelimi evlilikler, seçimler, klarnetler ya da okaliptus ağaçlarının sözümona özsel yapılarını ortaya koymayla ilişkili bir şey olarak görmüyordu. Bunun yerine, Husserl çok daha yüksek bir genellik düzeyinde çok daha temel meseleleri araştırıyordu. Yaşam-dünyasının, yönelimselliğin, bedenliliğin, zamansallığın genel yapıları nelerdir? Algıyı hayalgücünden ayırt eden nedir? Genel olarak fiziksel nesneyi tanımlayan nedir? Matematik bir entiteden ya da psikolojik bir süreçten nasıl ayrılır?

Husserl'in değişmez ve evrensel yapıların varoluşuna bağlılığını, iki alternatiften ve oldukça karşıt olan tutumlardan ayırmak yararlı olabilir. Bir yandan Husserl'in tarzı bir özcülük ırksal, post-kolonyal çalışmalarda ve feminizm çalışmalarında pek çok araştırmacının eleştirdiği (sosyo-biyolojik) özcülükle karıştırılmamalıdır; bu özcülüğe göre ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet sabit, içkin ve tarih-dışı belirlenimlerdir. Böyle bir görüşte, sözgelimi her zaman bir baba ya da Danimarkalı veyahut da Yahudi olmak tüm babalar, Danimarkalılar ve Yahudiler için ortak olan belli sabit ve değişmeyen özellikleri içermektir. Buna karşın, aşağıdaki bölümlerde de göreceğimiz gibi, Husserl bu gibi fikirlerin tarihsel ve kültürel değişimlere ne denli tâbi olduğunun pekâlâ farkındaydı.

Bir yandan, Husserl'in görüşü bazı toplumsal yapısalcıların benimsediği bir görelilikle de tezat oluşturmalıdır. *The Constructivist Credo* başlıklı kitabında Lincoln ve Guba, sözgelimi

2. Bu mesele söz konusu olduğunda, dijital kitapların icat edilişi kitap olarak addedilen şeyin değişikliğe uğratılmış bir kavrayışına yol açmıştır.
3. Husserl 1982: 164-7.

göreliliğin yapılandırmacılığın temel ontolojik önvarsayımı olduğunu, nesnelliğin bir kimera* olduğunu ve insani bilimlerin salt alışılageldik olması ve yalnızca onları temaşa eden kişilerin zihninde varolması dolayısıyla incelediği entitelerin "gerçekten" varolmadıklarını iddia ederler.[4] Bunun gibi bir görüşle Husserl ve diğer fenomenologların benimsedikleri konum(lar) arasında ciddi farklılıkları gözden kaçırmak büyük bir hata olurdu.

Şimdi, geniş kapsamlı bir özcülük formunun hem bilimde hem de felsefede (felsefe tarihinde) nasıl varolduğu dikkate alındığında, fenomenolojik felsefeye özgü özsel yapılara atıfta bulunarak düşünmemek önemlidir. Eidetik varyasyon transendental indirgemeyle denk tutulmamalı ve onunla eşitlenmemelidir. Aslında, ilkini ikincisinin zararına öne çıkarmak özellikle vahim bir hata olurdu.

Önceki bölümlerde fenomenologların şeylerin kendilerine nasıl dönmek istediğini gördük. Söz konusu şiar, araştırmamızın eleştirel ve dogmatiklikten sıyrılmış olması gerektiğini ve metafizik spekülasyonlardan da uzak olacağını göstermektedir. Fiilen verili olan araştırmaya yön vermelidir, teorik bağlılıklarımız dikkate alındığında bulmayı beklediğimiz şey değil. Yöntemimize tartışılan konu hükmetmelidir, belli bilimsel bir ideale duyduğumuz hürmet değil. Heidegger'in *Metafizik Nedir?*'de belirttiği gibi, bilimsel kesinliği matematiksel kesinlikle denk tutmak bir hatadır.[5] Matematik sağınlıkla incelenemeyen herhangi bir alanın daha az değerli ya da çok daha az gerçek olduğunu varsaymamalıyız basitçe.

Benzer fikirler, *Formel ve Transendental Mantık*'ta sağın bilimlerin metodolojisi ve ideallerinin, bu bilimler doğru ve gerçek olarak kabul edilenin mutlak normlarını oluşturuyormuş gibi, etkisi altına girme tehlikesine karşı uyaran Husserl'de bulunabilir.[6] Önceden belirlenmiş teorilerin deneyimleyebileceğimiz şeye karar vermesine müsaade etmek yerine, teorilerimize nesneye yönelik deneyimin yön vermesine izin vermeliyiz. Bırakalım fenomenler konuşsun:

---

* Yunan mitolojisinde aslan başlı, keçi bedenli ve yılan kuyruklu bir yaratık. (ç.n.)
4. Lincoln ve Guba 2013: 39-41.
5. Heidegger 1993a: 94.
6. Husserl 1969: 278.

Hakiki yöntem incelenecek şeylerin doğasını takip eder, önyargılarımızı ve peşin hükümlerimizi değil.[7]
İhtiyaç duyulan şey kişinin kendi gözleriyle gördüğü şeyde ısrar etmesi değil; görülen şeyi önyargı baskısı altında örtbas etmemesidir.[8]

Husserl'in belirttiği üzere, bilim insanları bir pazarcıdan daha kesin ölçümleri pekâlâ kullanabilirler, ancak bu kesinliğin de kendi sınırları vardır. Aslında bunun tüccar için pek bir faydası yoktur. Bir kilo portakal satmak isterseniz, kiloyu mikrogramlarla ölçmek istemezsiniz ve bunu yapmanıza gerek de yoktur. Yeterli ve uygun ve de yeterince tam olan, bağlama bağlıdır ve mutlak anlamda tanımlanamaz.[9] Peki, bu maksimler tartışmalı olan önemsiz şeyler değil mi? Pek öyle değil. Fenomenolojik görüşte gerçeklik karmaşıktır ve farklı ontolojik bölgelerin bir çokluğundan ibarettir (bu ister ideallikleri, doğanın, kültürün vs alanı olsun). Bu alanların ya da bölgelerin araştırılması, onların hususiyetlerine ve ayırıcı özelliklerine saygı göstermeli ve söz konusu alan için uygun olan yöntemleri kullanmalıdır.[10] Sonuç olarak fenomenoloji farklı türdeki, kısmen de çakışan tutumların –bunlara *indirgemecilik*, dışlayıcı materyalizm ve *natüralizm* de dahildir– eleştirisi içinde dile getirilmiştir.

İNDİRGEMEK YA DA ELEKTEN GEÇİRMEK

Bilimsel indirgemecilik Ockhamlının usturası olarak bilineni de içeren çeşitli metodolojik ilkelerle harekete geçirilir: Kati anlamda gerekli olan nesne tiplerinden (ya da ontolojik alanlardan) daha fazlasının vaorluşunu varsaymayın. Her birinin kendi (görünüşe göre) gerçekliğin indirgenemez parçasını ele aldığı birtakım teorilerle sistematik bir tarzda gerçekliğin farklı parçalarını daha karmaşık olanları daha az karmaşık olanlara indirgeyerek açıklamaya çalışan tek bir teoriyi seçeceksek, ikinciyi seçmemiz gerekir. Bunun tek nedeni artan miktarda birlik, sistematiklik ve basitliğin teorik olarak tatmin edici olması değil,

7. Husserl 1965: 102.
8. Husserl 1965: 147.
9. Husserl 1969: 278.
10. Heidegger 1998: 41.

aynı zamanda söz konusu indirgemenin açıklayıcı bir güce sahip olmasından ötürüdür. Belli özellikler dizisi başka özellikler dizisine indirgenebilirse, ilk söz edilen dizi ikincisiyle açıklanabilir. Klasik bir örnek, öznenin sıcaklık, şeffaflık, çözünebilirlik ya da esneklik gibi makro özelliklerinin moleküler bileşim gibi mikro özelliklere başvurarak açıklama girişimidir. Böylelikle, bilindik varsayım, "x nedir?" sorusuna bir cevap verirsek, "söz konusu x'in fizik, kimya, nörofizyoloji vs ile açıklanabilecek bir şeye nasıl indirgenebileceği"nin tekrardan formüle edilmesi gerektiğiydi. Bunun yanı sıra, böyle bir cevap verilemediği müddetçe, değerlendirilen fenomen indirgenemediği sürece onun gerçek olamayacağı yönünde bir varsayım bulunmaktadır. Bu görüşün bir formülasyonu Jerry Fodor'da bulunabilir: "Birinin öyle ya da böyle bir İndirgeyici de olmadan yönelimsellik hakkında nasıl bir Realist olabileceğini [...] görmek zordur [...] Hakkındalık gerçekse, [yönelimsellik] gerçekten de başka bir şey olmalıdır.[11] Söz konusu varsayım, bu nedenle, yalnızca, örneğin bilincin indirgeyici bir açıklamasının bilincin doğasına dair gerçek bir içgörüyü sağlayabileceği ve bilincin ancak böyle indirgeyici bir açıklama mümkünse gerçek olabileceğiydi.

Dışlayıcı maddecilik indirgemeci olarak aynı kaygılardan pek çoğunu paylaşmaktadır. Yalnızca doğa bilimlerinin yöntem ve ilkelerini kullanarak açıklanabilecek olanlar gerçek olarak kabul edilir. Öte yandan, indirgemecinin aksine, dışlayıcı maddecilik sözgelimi bilincin nörofizyolojik süreçlerine indirgenemeyeceğini iddia eder. Bu düşüncede, bu indirgemeyi icra etmek mümkün değildir. Ancak görünenden –bilincin indirgenebilirliğini– doğal sonuç olarak çıkarmak yerine, farklı bir sonuç çıkarır, yani bilincin varolmadığı sonucunu. Dışlayıcı bir materyalist için "arzu, korku, duyum, keyif, acı vs"[12] gibi şeylerin varolduğu yönündeki inancımız ilkel psikolojik bir teoriyi birlikte kuran teorik varsayımlardan başka bir şey değildir. Bu ilkel teori çağdaş bilimin standartlarına göre hayatını sürdürmez, güvenilir bir psikolojik teori değildir ve bu nedenle de reddedilmelidir, tıpkı sözgelimi simya ve frenolojinin geçmişte reddedildiği gibi. Kısacası, bilinci

11. Fodor 1987: 97.
12. Churchland 1988: 44.

kayda değer doğal özelliklere indirgemenin imkânsız oluşunun nedeni onun varolmamasıdır; bilinç gerçek değildir, ancak unicornlar ve kar adamlarla ["yeti"ler] eşit düzeyde bir kurgudur.

Bilimsel natüralizm ontolojik yükümlülüklerin yanı sıra metodolojik olanlarla ayırt edilir. Metodolojik yükümlülük doğru izlenen-yolların ve doğru türdeki genellemenin doğa bilimlerinde bulunan ve onların kullandıkları prosedürler olduğu fikrine karşılık gelir. Tüm sahih sorular doğal bilimsel sorulardır ve tüm hakiki bilgi doğa bilimsel araçlarla elde edilen nesnel bilgidir. Husserl'in bu eğilimin erken bir kişileşmesi olarak gördüğü Galileo'yu alıntılarsak:

> Felsefe bu büyük kitapta, sürekli bakışımıza açık olarak duran evrende yazılıdır. Öte yandan kişi onun teşekkül ettiği dil ve harfleri anlamayı öğrenmezse bu kitap anlaşılamaz. Bu kitap matematik dilinde yazılıdır ve karakterleri üçgenler, daireler ve kendileri olmadan onun tek bir kelimesini anlamayı insani olarak imkânsız kılan diğer geometrik şekillerdir; bunlar olmasaydı, karanlık bir labirentte dolanıp dururduk.[13]

Tarihsel olarak konuşmak gerekirse bu tip değerlendirmeler sıklıkla ontolojik yükümlülüklerle birlikte bulunmaktaydı; bu yükümlülüklere göre gerçeklik, doğa bilimlerinin kabul ettiği (ya da edebileceği) bu entiteler, özellikler ve yapılardan ibarettir yalnızca. Başlangıçta, bir nesnenin form, boyut ve ağırlığı, yani matematiksel bir kesinlikle niceliksel olarak tanımlanabilecek bu özelliklerin nesnel özellikler olduğu iddiasıdır, buna karşın nesnenin rengi, tadı ve kokusu zihinden-bağımsız bir gerçeklikten yoksun olan öznel fenomenlerdir. Birincil ve ikincil nitelikler arasındaki klasik ayrım yıllar boyunca radikalleşmiş ve sonunda da nesnellikten yoksun olan görünen nesnenin salt belli özellikleri olmadığı, ancak görünen her şey olduğu iddiasına yol açmaktaydı. Dünyaya ilişkin tüm deneyim gizli fiziksel bir nedenin yanılsamalı bir betimlemesi, öznel bir yapıdır. Şayet bilim gerçekliğin hakiki doğasını ortaya koyuyorsa, sonuç olarak fenomenolojik olarak verili olan bir şeyin ötesine geçmek

13. Galileo 1957: 237-8.

zorundadır. İçinde yaşadığım dünya, deneyimden hareketle âşina olduğumuz dünya bilim dünyasından oldukça farklıdır ve ancak bu ikincisi gerçek olarak adlandırmayı hak etmektedir.

Birlikte ele alındığında iki yükümlülük de her doğruluğun doğa bilimsel bir doğruluk olduğu ve (bilinç, yönelimsellik, anlam, aklilik, normatiflik, değerler, kültür, tarih vs gibi insan yaşamıyla ilişkili her şeyin de dahil olduğu) varolan her şeyin doğa biliminin yöntemleriyle incelenmesi gerektiği ve nihayetinde doğa bilimlerinin olgularına açıklama bakımından ve ontolojik bakımdan indirgenebileceği görüşüne karşılık gelir.

Radikal tutumlarla uğraştığımız açık olmalıdır. Şayet paylaşılan "indirge ya da ele" şiarı doğruysa, sosyal ve insani bilimlerde bulunan açıklamaların çoğu gerçek bilimsel bir değer taşımayan sözde açıklamalardır. Bunun yanı sıra, sosyal ve insani bilimlerin araştırdığı pek çok nesne ve fenomenlerin gerçekliği de sorgulanacaktır. Para, mühürler, senfoniler, belediye seçimleri ya da iç savaşlar gibi fenomenleri düşünelim. Suriye'deki iç savaşı nörofizyoloji, biyoloji ya da fiziğin ilkeleri aracılığıyla siyasal, kültürel, toplumsal ve ekonomik fenomen olarak hakkıyla açıklamanın nasıl mümkün olacağını anlamak zordur. Ancak şiar doğruysa, kesin konuşmak gerekirse, Suriye'de hiçbir zaman bir iç savaş olmadığı sonucuna varmak zorunda kalacaktık. Öte yandan, bu saçma değil mi? Bu tür bir sonuç bize, şiarın *reductio ad absurdum*uyla sunulamaz mı?

YAŞAM-DÜNYASI

Fenomenologlar bilim dünyasının durumunu düşünürlerken *yaşam-dünyası*nın önemini sıklıkla vurgulamışlardır. Peki, yaşam-dünyası nedir? Onun rehabilite edilmek durumunda olduğu iddiasında bulunmak ne anlama gelir? Yaşam-dünyası, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, içinde yaşadığımız dünyadır. Gündelik yaşamda itirazsız kabul ettiğimiz dünya, hepimizin âşina olduğu ve tipik olarak da sorgulamadığımız, deneyimin teori-öncesi dünyasıdır. Peki o neden rehabilite edilmelidir? Çünkü yaşam-dünyası tarihsel ve sistematik temelini kurduğu bilim tarafından bastırılmış ve unutulmuştur. En sağın ve soyut teoriler bile yaşam-dünyasının bilim-öncesi kanıtlarından

yararlanır. Nesnel bilgi arayışında olan bilim bedensel, duyusal ve pragmatik deneyimin ötesine geçme becerisinden bir erdem çıkarmıştır, ancak tam da bu deneyimlerin aynılarıyla onun ne ölçüde başarılacağını sıklıkla göz ardı etmiştir. Buna karşın, sıkıkla algılanan-gündelik nesnedir ki, başka bir şey değil, "*fizikçi tetkik eder ve fiziğin yöntemlerini izleyerek onu bilimsel olarak belirler.*"[14] Gökyüzünde gözlemlediğim gezegenvari cisimler, içtiğim su, sevdiğim çiçek vs'dir ki, doğa bilimcisi aynı zamanda onu araştırır ve onun hakiki doğasını olabildiğince sağın ve nesnel biçimde belirlemeye çalışır. Öte yandan, bilimsel araştırmanın nesnesinin gündelik pratikten fazlasıyla koptuğu bu durumlarda bile, deneyler tasarlanıp düzenekleri kurulduğunda, ölçme araçları okunduğunda, diğer bilim insanlarıyla sonuçlar yorumlanıp karşılaştırılarak tartışıldığında, paylaşılan yaşam-dünyası işler haldedir. Kesinliği ve soyutlaması itibariyle bilimsel teoriler somut ve görüsel olarak verili bir yaşam-dünyasını aşsa bile, yaşam-dünyası daimi bir referans kaynağı olarak kalır.

Yaşam-dünyasıyla bilim dünyası arasındaki ilişkiyi durağan bir ilişki olarak kavramak bir hata olacaktır. Bilim, yaşam-dünyasından yararlanır, ancak onu etkiler de ve giderek onun teorik içgörüleri yaşam-dünyasınca özümsenir ve onun içinde bütünleştirilir. Strasser yaşam-dünyasını bereketli bir toprağa benzetiyordu. Toprak nasıl verimli bir büyümeyi sağlıyorsa, yaşam-dünyası da teorik bilgiyi besleyebilir. Toprağın fiziksel ve kimyasal özellikleri onun izin verdiği bir bitkisel büyümeyle değişikliğe uğratılıyorsa, yaşam-dünyası, temelini kurduğu teorilerle değişikliğe uğratılır ve değiştirilir.[15]

Fenomenologlar yaşam-dünyasının önemini vurguladıklarında, bunu bir bilim eleştirisi olarak düşünmüyorlardı. Fenomenoloji bilimin değerini tartışmaya çalışmadığı gibi, bilimsel araştırmaların gerçeklik anlayışımıza dair yeni içgörülere ve bu anlayışın genişletilmesine götürebileceğini de reddetmez. Ancak fenomenologlar doğa-biliminin gerçekliğin kapsamlı bir açıklamasını verebileceği fikrini pek tabii reddederler. Dikkat

14. Husserl 1982: 119.
15. Strasser 1963: 71.

çekici olan, bundan genel olarak fenomenolojinin niceliksel yöntem ve çalışmalara karşı olduğu sonucu çıkmaz. Bu yöntemler eksiksizdir, ancak niceliksel sorunlara işaret ettiğinde. Fenomenoloji için bir şeyin gerçek olup olmadığı sorunu, bunun nicelenebilir bir bilimin Prokrustes yatağına* uyup uymamasına bağlı değildir. Deneyim dünyamızın kendi geçerlilik ve doğruluk ölçütleri vardır ve bu dünya bilimin onayını beklemek zorunda değildir. Gerçekten de bilimin ve gündelik deneyimin bulguları birbiriyle çelişmek zorunda değildir. Onların her ikisi de kendi ölçütlerine göre doğru olabilirler. Daha genel konuşursak, deneyim dünyasıyla bilim dünyası arasındaki fark, fenomenologlar için, bizim için dünyayla kendinde dünya arasında değil, iki dünyanın iki görünme biçimi arasındaki farktır. Bilim dünyası özerk bir dünya, tezahür edenin arkasındaki ya da ardındaki dünya değildir. Bilakis, bilimin incelediği dünya gündelik deneyim dünyasıyla aynıdır –yani açık gerçeklikle–, ancak şimdi bilimsel bakımdan incelenip tetkik edilir. Bize görünebilen dünya –ister algıda isterse gündelik işlerimizde isterse de bilimsel analizlerimizde olsun– tek gerçek dünyadır. Bu dünyanın yanı sıra, her görünüşü, her tecrübi ve teorik kanıtı aşan perde arkasında bir dünyanın varolduğu iddiasında bulunmak ve bu dünyayı hakiki gerçeklikle özdeşleştirmek tüm fenomenologların reddettiği bir hamledir. Gerçek gerçekliği deneyimlerimizin bilinmeyen nedeni olarak tanımlama fikri ve gerçek doğasının bilinemez kalması gereken ve hiçbir zaman kavranamayan ayrı gizli nesnelerin, algısal nesnelerin yalnızca emareleri olduğunu öne sürmek Husserl için mitolojikleştirmenin bir parçasından başka bir şey değildir.[16] Nesnel gerçekliği *kendinde* varolan şey olarak tanımlamak yerine, şeylerin *bizim için* varolma biçimini onların *yalın* olma biçimlerinden –bu ikincisine yönelik araştırmanın gerçekten doğru olduğunu ısrarla vurgulamak için– ayırt etmek yerine, nesnelliğin hem öznelliği hem de özneler-arasılığı

---

* Yunan mitolojisinde Prokrustes adlı karakterin yatağı, yakaladığı kişileri demirden yatağa bağlayıp kişilerin boyu yataktan uzunsa bacaklarını keser, boyu yataktan kısa olanın bacaklarını yatağa uygun hale getirene kadar gerermiş. (ç.n.)

16. Husserl 1982: 122.

içeren bir icraat olduğuyla yüzleşmemiz gerekir. Gerçekten de, nesnelliğin zıddı olmak yerine, bilimsel bilgiye bir engel ve ayak bağı oluşturmak yerine, öznellik-arasılık [*(inter)subjectivity*] Husserl için zorunlu bir olanaklı-kılıcı koşuldur. Husserl nesnelliğin ve gerçekliğin bu-dünyasal kavrayışını benimser ve bu nedenle de dünyanın bize görünme biçiminin bütünüyle farklı olan gerçek dünyayla uyumlu olduğu iddiasında bulunan bir tür kuşkuculuğu bertaraf eder. Gerçekten de Husserl için nesnellik zihinden-bağımsızlık bakımından değil, zihinlerin bir topluluğuyla ilişkili olarak tanımlanır. Nesnellik özneler-arası bir sürecin sonucudur. Bu, soruşturmanın sonunda üzerinde mutabık kalabileceğimiz şeydir.

Yalnızca –doğa bilimlerinin bildiği (ya da bilebileceği)– bu entitelerin ve olguların nesnel anlamda gerçek olduğunu ısrarla vurgulamak, gerçekliğin ve nesnelliğin tam olarak neye karşılık geldiği yönündeki felsefi soruyu hakkıyla ele alamadığı gibi o soruya değinmez bile. Natüralizmi –dünyaya yönelik belli bir tavır ve perspektif olarak– ilk etapta mümkün kılan bu deneyimsel ve bilişsel icraatları hakkıyla açıklayamaması, kendi dibini oyan bir girişimdir.

Bilim genellikle kendini gerçekliği nesnel bir şekilde tanımlama girişimi olarak sunar, yani üçüncü-şahıs perspektifinden. Elbette ki nesnellik arayışı takdire şayandır, ancak herhangi bir nesnelliğin açıklamanın, anlamanın ve teorik modellemenin, kendi önkoşulu olarak birinci-şahıs perspektifini varsaydığını unutmamamız gerekir. Bu ölçüde, bilimin gerçekliğin mutlak bir izahını verebileceği, her teorik ve deneyimsel perspektiften özgürleştiği fikri bir yanılsamadır. Bilimin dünyayla ayrı bir ilişkisi vardır, doğal tavrın belli bir teorik değişikliğe-uğratılmasıdır. Bu teorik tavır gökten zembille inmemiştir, ancak kendi varsayımları ve oluşumu vardır. Bu bir gelenek, kültürel bir oluşumdur. Bu, deneyimleyen özneler topluluğunun paylaştığı ve bakış açılarının ya da perspektiflerinin oluşturduğu üçlü nirengi noktasını varsayan bilgidir. Bunun nedeni birinci-şahsın üçüncü şahıs açıklamalarına bilindik karşıtlığının yanıltıcı olmasıdır aynı zamanda. Bu bize, üçüncü-şahıs bakış açısından bilimsel

açıklamaların bilinçli özneler topluluğunca yerine getirildiği ve oluşturulduğunu unutturur. Hiçbir yerden [yöneltilmeyen] bakış açısı olmadığı gibi, saf üçüncü-şahıs perspektifi diye de bir şey yoktur. Bu elbette ki, üçüncü-şahıs perspektifin olmadığı anlamına gelmez, ancak böyle bir perspektifin tam anlamıyla bir yerden bakılan bir perspektif olduğu anlamına gelir. Bu, dünyada benimseyebileceğ*imiz* bir görüştür. Bilim kökenlerini yaşam-dünyasından alır, içgörülerini bilim-öncesi alandan elde eder ve bedenli ve gizli özneler tarafından yerine getirilir. Bilimin icra edilişini ve sınırlarını anlamak istersek, bilen öznelerin kullandığı yönelimsellik formlarını araştırmamız gerekir. Onları, yani ölçüm cihazını, bilgisayar çıktısını, röntgen kaydını vs yorumlayan ve tartışan özne olmadan bunlar anlamsız kalır.[17] Dolayısıyla, bu görüşe göre, genel olarak bir ayak bağı ya da engel olmak yerine, bilinç nesnelliğin ve bilimsel bilgi arayışının çok daha önemli bir gerekliliğine, sözgelimi mikroskoplara ve teleskoplara dönüşür. Fenomenolojinin amacı insani varolanların rakip bilimsel bir açıklamasını değil, bilimsel pratiğimizi, akliliği ve icraatları, bilinen öznenin/öznelerin kullandığı/kullandıkları yönelimsellik türlerinin ayrıntılı analiziyle açığa kavuşturmaktır. Bilim icra ettiğimizde kullandığımız teorik tavır teori-öncesi dünyada-olmaklığımızdan ortaya nasıl çıkmakta ve bunu nasıl değiştirmektedir?

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Eran Dorfman, "History of the lifeworld: from Husserl to Merleau-Ponty", *Philosophy Today* 53/3, 2009, 294-303.
- Robert Hanna, "Husserl's crisis and our crisis", *International Journal of Philosophical Studies* 22/5, 2014, 752-70.
- Klaus Held, "Husserl's Phenomenology of the Life-World", D. Welton (Der.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington, IN: Indiana University Press, s. 32-62.

17. Velmans 2000: 179.

- Tom Nenon, “Husserl and Heidegger on the Social Dimensions of the Life-World”, L. Učník, I. Chvatík ve A. Williams (Der.), *The Phenomenological Critique of Mathematisation and the Question of Responsibility*, Heidelberg: Springer, 2015, s. 175-84.

5
Daha Derinlere Kazmak

YÜZEYDEN DERİNLERE FENOMENOLOJİ

Fenomenolojinin gelişimini değerlendirmenin bir yolu onu devamlı yayılım, derinleşme olarak ve Husserl'in erken dönem çalışmalarında bulduğumuz temel fenomenolojik analizin devamlı yayılması, derinleşmesi ve karmaşıklaşması olarak görmektir. Husserl başlangıçta *statik fenomenoloji* olarak icra ettiği türden bir fenomenoloji olarak adlandırmıştı. Algıyla hayalgücü arasında algısal yönelimselliğin ve ilişkinin erken oluşum halindeki analizlerinden bazılarını ele alırsak, hepsi de yönelimsel korelasyonu oluşum ve tarihselliği dikkate almadan incelemişlerdir. Nesne tipi ve yönelimsel edim tipi, her ikisi de halihazırda mevcut olarak değerlendiriyordu. Öte yandan, bundan sonra Husserl, yönelimselliğin öznesinin konstitüsyonun formel bir ilkesi olmadığını, onun ifade ettiği şekliyle "özdeşliğin ölü kutbu" olmadığını,[1] ve aynı şeyin özdeşliğin nesne yanı için de geçerli olduğunu fark etmeye başlamıştı. Husserl anlama örüntülerinin giderek nasıl tesis edildiğini ve müteakip deneyimleri nasıl etkileyegeldiğini ve mümkün kıldığını incelemeye devam etti. Tortulaşma süreci aracılığıyla, deneyimlerimiz bizde izlerini bırakır ve böylelikle müteakip deneyimleri güden ve harekete geçiren bilişsel şemaların oluşumuna ve çeşitli kavrayış formlarına ve beklentilere katkıda bulunur. Belli yönelimsellik

1. Husserl 1977: 159.

türleri (sözgelimi, dil-öncesi deneyimler,) daha sonraki ve daha karmaşık yönelimsellik türlerini (örneğin, kavramsal yargılar) koşullamakta ve Husserl *genetik fenomenoloji* olarak adlandırdığı şeyi bu farklı yönelimsellik formlarının zamansal oluşumunun incelenişini, nesnelliğin yüksek düzeydeki nesnellik formlarını aşağı düzeydeki formlarına dek izini süren bir incelemeyi de içerecek şekilde ele almaktadır.[2] Bununla birlikte, genetik fenomenolojinin kapsamı bireysel bir egonun deneyimsel yaşamıyla sınırlı kalmıştır. Onun düşünmesinin son evresinde Husserl *generatif fenomenoloji* olarak adlandırılmış olan şeye girişmişti.[3] Odak noktası geleneğin ve tarihin kurucu rolünü araştıracak şekilde genişletilmiştir. Önceki nesillerin kazanımları bireysel deneyimlerimizde ne şekilde işler? Husserl'in yirmilerde yazdığı bir elyazmasında ifade ettiği gibi: "Benim kendimin olan her şey, kısmen atalarımın geleneği aracılığıyla, kısmen de çağdaşlarımın geleneği sayesinde kurulur."[4]

GENERATİFLİK VE GELENEK

Bu gelişmenin Husserl'in kendi yazılarında izinin sürülme biçimi bedensellik, zamansallık ve toplumsallık konularının nasıl iç içe geçtiğine giderek odaklanma sayesinde olur. Halihazırda görmüş olduğumuz gibi, Husserl bedenin özünde mekânsal nesnelerle etkileşimi ve onların algısını içerdiğini ileri sürüyordu. Onun için, dünya bedensel olarak incelenen bir şey olarak verilidir ve beden bize dünyanın incelenişinde açımlanır. Daha o zamanlar Husserl zamansallığın önemini de kavramaya başlamış ve yönelimselliğin araştırılmasının yönelimsel edimlerin ve yönelimsel nesnelerin zamansal boyutunu göz ardı ettiğimiz sürece eksik olduğu görüşünü müdafaa etmişti. Bunun yanı sıra, Husserl kapsamlı ve sistematik bir tarzda özneler-arasılık mefhumunu kullanan ve tartışan ilk filozoflardan biriydi. O empati üzerine otuz yıldan fazla çalışmış ve sonunda da fenomenolojinin "'egolojik' fenomenoloji"den

2. Husserl 2001a: 634.
3. Steinbock 1995.
4. Husserl 1973a: 223.

"sosyolojik [bir] fenomenoloji"ye gelişmek zorunda olduğunu sonunda ilan edecekti.[5]

Husserl'in son yazılarında bedensellik, özneler-arasılık ve zamansallık bir araya getirilir ve birlikte düşünülür. Özneler-arasılık için diyakronik bir boyut da bulunmaktadır. Nihayetinde, Husserl öznenin kurucu içerimlere sahip olacak şekilde bir gelenek içinde doğduğunu düşünecektir. Başkalarına gönderimde bulunularak nüfûz edilen ve başkalarının halihazırda anlamla yüklediği bir dünya içinde yaşadığımız ya da geleneksel, elaltında, dilsel bir kalıplaşmışlık vasıtasıyla dünyayı (ve kendimi) anladığım meselesinden ibaret değildir bu sadece.

Dünyanın benim için olduğu yönündeki anlam öyle bir şeydir ki, kökenini dışımda, tarihsel bir geçmişte bulur. Husserl'in *Kriz*'de yazdığı üzere, "tarihsel bir gelişimin birlikli akışında" gizlenen bir varlık –doğum ve ölümün generatif bir ağında– zamansal formunda olduğu şekliyle ayrışmaz bir şekilde Bene aittir.[6]

Husserl'in sonunda bedensellik, tarihsellik ve özneler-arasılık gibi meseleleri transendental analize dahil ettiği olgusu Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ne yazdığı "Önsöz"de şunları yazmasının nedenlerinden biridir: "Husserl'in transendentali Kant'ınki değildir."[7]

Husserl'in ben, başkaları ve dünya arasındaki iç içe geçmişliğe dair geç dönem fikirleri, ilk dönemlerden beri, benin, dünyanın ve başkalarının birbirine bağlı olduğunu benzer bir şekilde vurgulayan Heidegger ve Merleau-Ponty tarafından da takip edilmiştir: Onların karşılıklı bir şekilde birbirlerini aydınlattığı ve yalnızca birbiriyle karşılıklı ilişkileri içinde anlaşılabileceği. Erken dönemindeki dersinde Heidegger, yaşam-dünyasını üç alanın birbiri içine nüfûz etmesi olarak tanımlar: Çevreleyen dünya, birlikte-dünya ve ben-dünyası[8] ve dünyayı-deneyimleyen olarak Dasein'ın halihazırda daima başkalarıyla birlikte-olmaklık

5. Husserl 1981: 68.
6. Husserl 1970: 253.
7. Merleau-Ponty 2012: IXXVII.
8. Heidegger 1993b: 33, 39, 62 .

(*Mitsein*) olduğunu iddia eder. 1927'de verdiği derslerde ifade ettiği gibi:

> Dasein, kimi zaman kendi varlık-türünün varolanlarını bu şeyler arasında keşfetmek adına, ilkin şeyler arasında ne denli az ikamet ediş olsa da, Dasein kendini mesele edinen varolan olarak, dünya-dahilindeki varolanlar arasında başkalarıyla birlikte-olmaklık *ve* varolmaklıktır. [9]

Merleau-Ponty'ye gelince, öznelliğin özünde varolmayan bir şeye yöneldiğini ve bu şeye doğru açıldığını ve bu açıklık içinde kendini kendine açtığını iddia eder. Fenomenolojik bir düşünümle ortaya koyulan şeyin, sonuç olarak, kendi içinde kapalı bir zihin, saf içsel bir ben-sunuluşu değil, başkalığa, dışsallaşma hareketine ve sonsuz bir ben-aşkınlığına açılmadır. Dünyaya sunulmakla, kendimizi kendimize sunarız ve kendimize verili olmakla da dünyanın bilincinde olabiliriz.[10] Bu nedenle, Merleau-Ponty fenomenolojik bir betimlemenin erişilemez ve kendine-yeter öznellikleri açıkça ortaya koymak yerine, öznelerarası yaşamla dünya arasındaki devamlılıkları açığa çıkarır.[11] Özne kendine, dünyaya ve başkalarına sunuludur, bedenselliği ve tarihselliğine karşın değil, tam da onlar yoluyla sunulur.[12] Merleau-Ponty'nin çok iyi fark ettiği gibi, benin, başkalarının ve dünyanın iç içe geçmişliği kavrayışı transendental felsefe kavrayışını etkilemektedir:

> [T]ransendental ve empirik olanın sınırları nasıl belirsiz hale gelebilir? Zira başka bir insanla birlikte, başka bir kişinin bana dair gördüğü her şey –tüm olgusallığım– öznellik içinde yeniden bütünleştirilir ya da en azından tanımının kaçınılmaz bir öğesi olarak koyulur. Bu nedenle transendental olan tarihe kapılır. Başka bir deyişle, tarihsel olan iki ya da daha fazla sayıdaki mutlak anlamda otonom özne arasındaki dışsal bir ilişki değildir artık, bir içselliğe sahiptir ve tanımının içkin

9. Daha sonra, (Buytendijk, Berg ve Linschoten gibi kişilerin etkili olduğu) fenomenolojik psikolojide Hollanda okulundan ve (Rubin, From ve Tranekjar Rasmussen'in temsil ettiği) Kopenhag fenomenoloji okulundan söz etmek alışılageldik bir durum oldu (bkz. Kockelmans 1987 ve Hansen & Karpatschof 2001).
10. Heidegger 1982: 297.
11. Merleau-Ponty 2012: 311, 396, 448.
12. Merleau-Ponty 2012: 478.

> bir çehresidir. Onlar artık kendilerini yalnızca bireysel benleriyle ilişkileri bakımından değil, birbirleriyle ilişkileri bakımından da özne olarak bilirler.[13]

Merleau-Ponty'nin ve Heidegger'in fenomenolojik çalışmaları Husserl'inkinden nasıl ayrılır? Bu ayrılmayı kavramanın tek yolu, her ikisinin de Husserl'de halihazırda bulunan fikirleri onun kendisinden daha radikal bir tarzda izlediğinin görülmesidir.

Merleau-Ponty bedenselliğin ve olgusallığın rolüne, yani varoluşumuzun olumsal konumlanmışlığına Husserl'den daha fazla önem atfeder ve transendental ve empirik olanla, zihinle beden arasındaki geleneksel ayrımı yeniden düşünme girişiminde daha da ileri gider. Bu zaten Merleau-Ponty'nin ilk önemli çalışması, Merleau-Ponty'nin empirik bilimleri geniş kapsamlı olarak ele aldığı ve son sayfalarda transendental felsefenin yeniden tanımlanmasını talep ettiği *Davranışın Yapısı*'nda (1942) gün gibi açıktır.[14] Bilimsel bir açıklamayla fenomenolojik bir düşünüm arasında bizi seçim yapmaya zorlamak yerine o, bilinçle doğa arasındaki canlı ilişkiye saygı duymamızı ve hem nesnelciliğin hem de öznelciliğin ötesinde bir boyutu araştırmamızı ister.

Heidegger felsefe tarihinin Husserl'den daha dikkatli bir okurudur ve Husserl'den daha geniş bir kapsamda mevcut düşünüşümüzün gelenekten ne denli etkilendiğini de vurgular. Heidegger için fenomenolojinin önemli bir görevi, yüzyıllardır felsefi düşünceyi somut bir çerçeveye oturtan ve sınırlayan bazı metafizik kavrayışları ifşa etmek ve yapılarını bozup tekrar yapılandırmaktır. Kendi fenomenolojik analizi süresince Heidegger, teorik tavrın, nesne-verililiğinin ve zamansal mevcudiyetin geleneksel önceliğini sorgulamaya başlar. Heidegger Husserl'in sınırlamalarından birinin mantıksal ve epistemolojik meselelere fazlasıyla yoğunlaşması ve bu nedenle de çok dar bir varlık ve veriliş kavramıyla iş gördüğünü iddia eder. Heidegger'e göre, Husserl soruşturmasının şeylerin kendilerinin yönlendirmesine izin vermek yerine geleneksel varsayımlar, daha açık olmak gerekirse, Kartezyen varsayımlarla ve kararlarla ilerliyor-

---

13. Merleau-Ponty 1964a: 107.
14. Merleau-Ponty 1963: 224.

du. Etkin egoyu öncelikli hale getirip verililiği nesne-verililiğine indirgeyerek Husserl, yönelimsel bir öznelliğe özgü emsalsiz bir varlık kipini açımlamayı başaramamış, aynı zamanda genel olarak verililiğin olanak koşuluyla ilgili hakiki transendental soruyla da açıkça uğraşmamıştır.[15] *Varlık ve Zaman*'ı takip eden çalışmalarda Heidegger'in bu meselelerle boğuşması onu Dasein'ın ayrıcalıklı durumunu sorgulamaya sevk etmiştir. *Varlık ve Zaman*'da hâlâ temel bir ontolojinin insan varoluşundan kökenini alması gerektiğini ve ontolojik sorulara Dasein'ın varlık anlayışının soruşturulmasıyla yaklaşmamız gerektiğini öne sürse de, Heidegger daha sonra Dasein'ın kendi anlayışının varolanın kendisine ait olan daha temel nitelikte bir kayranla/açıklıkla (*Lichtung*) mümkün kılındığı görüşünü benimsemiştir. Heidegger 1946 tarihli "*Hümanizm*" *Üzerine Mektup*'ta şöyle yazar:

> İnsan varlıkların efendisi değildir. İnsan varlığın çobanıdır. İnsan bu "daha az"da hiçbir şeyini yitirmez; bilakis, bu varlıkların hakikate ulaşabilmesinde kazançlıdır. O, çobanın esas yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri varlığın hakikatini korumaya çağrılmasına dayanır.[16]

Şimdiye dek, fenomenolojinin gelişimini öncelikle bir odağın genişletilmesi olarak nitelendirdim. Bununla birlikte, söz konusu gelişim bir ölçüde farklı ya da daha dikey bir tarzda tanımlanabilir.

GÖRÜNMEZİN FENOMENOLOJİSİ

*Yüzey fenomenolojisi*ni *derinlik fenomenolojisi*nden ayırt etmek alışılagelmiş bir şeydir. Birincisi, doğrudan doğruya belli nesne tipleri ile belli yönelimsel edim tipleri arasındaki korelasyona odaklanırken, daha radikal bir tarzda ilerlemek de mümkündür. Kimi zaman Husserl öznenin yönelimsel etkinliğinin öznelliğin altyapısındaki/alt-temelindeki ya da derinlik-boyutundaki yerini alan çeşitli pasif süreçler üzerine nasıl kurulduğunu ve koşullandığını ortaya koymak ve açığa

15. Heidegger 1985: §§ 10-3.
16. Heidegger 1998: 260.

çıkarmak istiyorsa zahmetli bir *kazı çalışması* yapma gerekliliğinden söz eder.[17] Husserl bu pasif ve anonim işleyen boyutun zorluklarla dolu olduğu gerçeğinin pekâlâ bilincindeydi; bunun ana nedeni, sahip olduğumuz kavramların öncelikle dünyevi nesnelerle etkileşimimizden kaynaklanmasıdır. Dolayısıyla bir zorluk, deneyimsel yaşama dair betimlememizin içinde fazlasıyla açık ayrımları ortaya koymaktan ve aşırı nesneleştirilen yapı ve kategorilerden kaçınmaktır. Bu zorlukların farkında olan Husserl öznelliğin en temel boyutunun "olanaklı bir betimlemenin neredeyse sınırında" yattığını bir noktada vurguluyordu.[18]

Daha genel konuşursak, Husserl nesne yönelimselliğinin, yani nesnelere ve onlarla zihinsel meşguliyetimize dair bilincimizin zihin yaşamını tüketmediğini ve aslında zihnin kendi çeşitli önkoşulları olduğunu bütünüyle kabul etmiştir. Husserl'in zaman-bilincinin yapılarının araştırılması en temel fenomenolojik boyutu tanımlamaya ve araştırmaya yönelik en radikal girişim olarak görülür genelde. Husserl'in zaman-bilincine yönelik en kapsamlı araştırmasının dikkate değer bir özelliği tam anlamıyla şudur ki, nesne-tezahürü dışında başka tezahür formlarının da olduğunu (böylelikle Heidegger'in eleştirisinin doğruluğunu da sorgulamaktadır) ve bilinç akışının masaların ve sandalyelerin tezahüründen oldukça farklı ilke ve yapılara tâbi olan zamansal öz-bilincin bir formuna tekabül ettiğini sonunda fark etmiştir.

Varlık ve Zaman'daki ünlü açıklamada Heidegger fenomenolojinin spesifik görevinin başlangıçta gözden uzak kalan şeyi açıkça ortaya koymak olduğunu gözlemler. Gerçekten de tam da kendilerini dolaysız olarak açığa vurmayan fenomenlerin varolmasından ötürü fenomenolojiye ihtiyaç duyarız.[19] Çok daha sonra, 1973 tarihli bir konferansta Heidegger "görünür olmayanın fenomenolojisi"ne duyulan ihtiyaçtan açıkça söz eder.[20] Fenomenolojinin sınırlarını bu yönde zorlamaya yönelik belki de en sürdürülebilir girişim *görünmezin fenomenolojisi* adı

17. Husserl 2001a: 170.
18. Husserl 2001c: 278.
19. Heidegger 1996: 31.
20. Heidegger 2003: 80.

verilen şeyi geliştirme arayışında olan Michel Henry'nin çalışmalarında bulunabilir. Kısaca ifade edildiğinde, Henry'nin düşüncesi, öznelliğin kendini dünya ışığında, dünyevi bir dışsallığın görünürlüğünde kendini açmış olmasıydı. Saf öznellik dünyevi bir nesne olarak kendini açmaz ve dünyevi bir görünüşle ilgili kategoriler aracılığıyla elde edilemez. Bunun yerine, Henry şöyle yazıyordu:

> Temel [*foundation*] belirsiz bir şey değildir, ancak onun ışığında yıkanan bir şeyi aydınlattığında algılanabilen bir ışık olmadığı gibi "aşkın [bir] fenomen" olarak şeyin kendisi de değildir, ancak kendi için bir sunum olan *içkin* bir açımlanıştır, her ne kadar böyle bir sunum "görünmez" olsa da.[21]

Henry'nin önerisi fenomenolojinin tezahüre duyduğu ilgiyi terk etmesi gerektiği ve bunun yerine sınırsız spekülasyonla hemhal olması değildir. Görünmezden söz etmek, onun için, hep gizli kalan bir şeyden söz etmek değil, kendini hiçbir zaman göstermeyenden söz etmek değil, görünür olandan radikal olarak farklı bir tarzda kendini gösteren bir şeyden söz etmektir sadece. Fenomenolojinin nesne-yönelimselliğiyle uğraşının ve ona takılıp kalmasının ötesine geçmesi gerektiği fikri ve nesne-tezahürü pek çok fenomenolog tarafından paylaşılır. Bunun böyle olmasının nedeni kendimizle en temel âşinalığımızın bir nesne-ilişkisi formuna bürünmemesi, dünyayla en temel ilişkimizin bir nesne ya da nesneler kompleksiyle ilişkisi olmaması değil sadece, aynı zamanda başkasıyla sahih ilişkimizin nesneleştirici kavrayışımızı aşan biriyle ilişki olmasıdır tam da.

Her ne kadar bu fikirler Husserl'de iptidai bir formda bulunabilse de, Emmanuel Levinas, Michel Henry ve Jacques Derrida gibi sonraki düşünürlerin yönelimselliğe, zaman-bilincine, özneler-arasılığa, dile vs dair klasik fenomenolojik araştırmalarla eleştirel bir ilişki kurarak yeni tezahür tiplerini açığa kavuşturma çabasını radikalleştirmiş ve böylece de fenomenolojinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur.

---

21. Henry 1973: 41.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", J. Derrida (Der.), *Writing and Difference*, Çev. Alan Bass, Londra: Routledge, 1995, s. 79-153.
- Martin C. Dillon, "Merleau-Ponty and the reversibility thesis", *Man and World* 16/4, 1983, 365-88.
- Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993.
- Dan Zahavi, "Michel Henry and the phenomenology of the invisible", *Continental Philosophy Review* 32/3, 1999, 223-40.

6
Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ne "Önsöz"ü

Birinci Bölümü Merleau-Ponty'nin en bilinen eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'ne yazdığı ünlü "Önsöz"e bakarak sonlandıralım. "Önsöz", "Fenomenoloji Nedir?" sorusuna kısa bir cevap vermeyi amaçlamaktadır. Merleau-Ponty tartışmasında hem Husserl'den hem de Heidegger'den aldığı içgörülerden faydalandığı için, söz konusu "Önsöz" ayrıntılı bir cevabın uygun bir adayıdır.

Merleau-Ponty gözlemlerine başladığında, Husserl'in ilk yazılarından yarım yüzyıl sonra bile fenomenolojinin tek anlamlı bir tanımı hâlâ eksiktir. Aslında, verilen önerilerin pek çoğu farklı yönlere işaret ediyor gibidir:

1. Bir yandan fenomenoloji bir özcülük formuyla nitelendirilir. Farklı fenomenlerin yalnızca empirik ya da olgusal bir izahıyla ilgilenmez, sözgelimi bilinç akışı, bedenlilik, algı vs gibi değişmez yapıları ortaya koymayı araştırır. Fakat öte yandan, onun dünyaya ve insan varoluşuna yönelik araştırması için çıkış noktası olgusal varoluş olarak kalır. Fenomenoloji sadece bir özcülük formu değildir, aynı zamanda bir olgusallık felsefesidir.
2. Fenomenoloji bir transendental felsefe formudur. Deneyimin ve bilginin olanak koşulları üzerine düşünür ve onları eleştirel olarak incelemek için doğal ve gündelik

metafizik varsayımlarımızı (özellikle zihinden-bağımsız bir dünyanın varoluşu hakkındaki varsayımımızı) askıya alır. Bununla birlikte, düşünümün dünyayla halihazırda varolan bir ilişkiden başlaması gerektiğini ve felsefenin ana görevinin dünyayla bu dolaysız ve doğrudan teması gerçekten de kavramak olduğunu teslim eder.

3. Fenomenoloji kati anlamda bilimsel bir felsefeyi tesis etmeyi amaçlar, aynı zamanda yaşam-dünyamızı açıklama ve uzay, zaman ve dünyaya yönelik bilim-öncesi deneyimimize hakkını verme görevini de üstlenir.
4. Fenomenoloji yaygın olarak saf betimleyici bir disiplin olarak tanımlanır. Deneyimlerimizi tam da verili olduğu gibi tanımlamaktadır. Deneyimlerin ne nörofizyolojik ne de biyolojik bir kökeniyle ilgilendiği gibi, nedensel bir açıklama verme arayışında da değildir. Ancak aynı zamanda, Husserl bizzat genetik bir fenomenoloji, yani yönelimsel yapıların kökeni, gelişimi ve tarihselliğini analiz eden bir fenomenoloji geliştirmenin önemini vurgulamıştır.

Merleau-Ponty'nin ifade ettiği gibi, Husserl'in sıklıkla bilginin saf ve değişmez koşullarını temalaştırma girişimi olarak görülen (transendental) fenomenolojisiyle bilginin genellikle tarihsel ve pratik bağlamsallığını açığa kavuşturma girişimi olarak görülen Heidegger'in (hermeneutik ve varoluşsal) fenomenolojisi arasında kabaca ayrım yaparak görünürdeki bu uyumsuzlukların üstesinden gelme arayışı çekici gelebilir. Bununla birlikte, Merleau-Ponty bu öneriyi fazlasıyla naif olarak derhal reddeder. Söz edilen tüm zıtlıkların Husserl'in düşünmesinde içsel olarak bulunabileceğini de vurgular. Üstelik ve daha da önemlisi, hakiki zıtlıklarla ya da alternatiflerle değil, (doğru anlaşıldığında) fenomenolojinin zorunlu olarak içerdiği ve kapsadığı tamamlayıcı yönlerle ilgilenmektedir.[1]

Husserl'in "şeylerin kendilerine" sözü Merleau-Ponty tarafından bilimciliğin bir eleştirisi ve bilimsel aklilikte tezahür edenden daha özgün bir ilişkiyi açığa kavuşturma girişimi olarak

1. Merleau-Ponty 2012: lxxi.

yorumlanır. Bu, bilimsel herhangi bir kavramsallaştırmadan ve dile dökmeden önce olan ve onun koşulunu oluşturan algısal bir dünyaya bir dönüşü gerektirmektedir. Bilimcilik bizi dünyadaki nesnelere, fiziğin, biyolojinin ya da psikolojininki gibi teorileri nesneleştirerek kapsamlı bir şekilde açıklanabilecek nesnelere indirgeme arayışındadır. Doğa bilimlerinin yöntemlerinin dünyaya epistemik erişimimizin tek araçları olduğunu ve bu açıdan kavranamayan entitelerin doğa bilimleri tarafından varolmayan olarak kabul edileceğini iddia eder. Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin ısrarla vurguladığı gibi, bilimsel bilgi de dahil olmak üzere dünyaya ilişkin bilgimizin birinci-şahıs perspektifinde demir atan bedensel bir perspektiften oluştuğunu ve bilimin bu deneyimsel boyut olmadan anlamsız olacağını unutmamalıyız. Bilimsel söylem deneyim dünyasından, tecrübi dünyadan kökenini alır ve bilimin icra edilişini ve sınırlarını idrak etmek istersek, bilimin yüksek düzeyde bir ifadesinin içerildiği asli bir deneyim dünyasını araştırmamız gerekir. Bilimin üçüncü-şahıs perspektifinden mümkün olan bir şeye tek taraflı odaklanması Merleau-Ponty için sonuç olarak hem naiftir hem de dürüst değildir, çünkü bilimsel pratik biteviye dünyaya dair bilim insanının birinci-şahıs ve bilim-öncesi deneyimini varsayar.[2]

Fenomenolojinin birinci-şahıs perspektifinin önemine yaptığı vurgu, saf ve dünyasız bir öznenin dünyanın zenginliğini ve somutluğunu oluşturmasına izin vermek adına dünyadan zihni koparmaya yönelik klasik (transendental) idealist girişimle karıştırılmamalıdır. Bu girişim de naifti. Öznenin dünya üzende bir önceliği yoktur ve hakikat insanın içinde bulunmaz. İçsellik diye bir şey yoktur, çünkü insan dünyadadır ve bir dünyada ikamet etmekle yalnızca kendini bilir. Başka bir deyişle, fenomenolojik düşünümün açıkça ortaya koyduğu öznellik gizli bir içsellik değil, açık bir dünya-ilişkisidir.[3] Heidegger'in tabirini kullanırsak, "dünya-içinde-olmaklık"la, konumlanmış nesnelerin salt bütünlüğü ya da nedensel ilişkilerin bir yekûnu olarak değil de, sürekli içinde bulunduğumuz anlam bağlamı olarak anlaşılması gereken bir dünyayla ilgileniyoruz.

2. Merleau-Ponty 2012: lxii.
3. Merleau-Ponty 2012: lxxiv.

İdealizm doğru olsaydı, dünya konstitüsyonumuzun ve inşamızın yalnızca bir ürünü olur, dünya bütün şeffaflığı içinde görünürlük kazanırdı. O yalnızca ona atfettiğimiz anlamı taşır ve böylelikle de gizli hiçbir yönü, gizemli hiçbir anlamı taşımazdı. İdealizm ve yapısalcılık dünyayı aşkınlığından yoksun bırakır. Bu tutumlar için, bene, dünyaya ve başkasına yönelik bilgi artık bir sorun değildir. Ancak işler daha karmaşıktır.

Titiz fenomenolojik bir analizin ortaya koyacağı gibi, yalnızca kendim için değil, aynı zamanda başkası için de varolurum, tıpkı başkalarının yalnızca kendileri için değil de, aynı zamanda benim için de varolmaları gibi. Öznenin kendini ya da dünyayı anlamasında bir tekeli yoktur. Buna karşın, başkası aracılığıyla mevcut ve erişilebilir olan dünyanın çehreleriyle benim çehrelerim vardır. Kısacası, benim varoluşum kendimi nasıl kavradığım sorusu değildir sadece, aynı zamanda başkalarının da beni nasıl kavradığı sorusudur. Öznellik zorunlu olarak gizlidir ve toplumsal, tarihsel ve doğal bir bağlamda gizlidir. Dünya öznellikten ve öznlerarasılıktan ayrılamaz ve fenomenolojinin görevi de dünyayı, öznelliği ve özneler-arasılığı kendi bağlamları içinde düşünmektir.[4]

Dünyayla ilişkimiz o kadar temeldir, o kadar açıktır ve o kadar doğaldır ki, normalde onun üzerine düşünmeyiz. Bu, fenomenolojinin araştırma arayışında olduğu göz ardı edilmiş bir açıklık alanıdır. Fenomenolojinin görevi dünyadaki farklı alanlar hakkında yeni empirik bir bilgiyi elde etmek değil, bu tür empirik bir araştırmanın varsaydığı dünyayla temel bir ilişkiyi kavramaktır. Fenomenoloji düşünümsel bir çekince türünün –Husserl'in epokhe ve indirgeme adını verdiği şey– metodolojik bir zorunluluğunu vurguladığında, bunun nedeni fenomenolojinin saf bilinç adına dünyayı fakirleştirmesi değil, bizi dünyaya bağlayan bu yönelimsel bağları gevşeterek onları görünür kılmasıdır. Dünya, diye yazar Merleau-Ponty, muhteşemdir. Bu hem bir armağan hem de bir bilmecedir. Ancak bunu fark edebilmek için, dünyayı sorgulamaksızın kabul eden gündelik kör ve düşüncesiz tavrımızı askıya almak gerekir. Nor-

4. Merleau-Ponty 2012: lxxvi, lxxxv.

malde, doğal ve hemhal olmuş bir dünya-ilişkisi içinde yaşarız. Ancak bir felsefeci olarak böyle naif bir dünyaya-tutulmuşlukla yetinmem. Çok belli belirsiz olsa da bunu açıklayabilmek için kendimle onun arasına mesafe koymalıyım. Bunun nedeni Merleau-Ponty'nin dünya-içinde-olmaklığımızın bir analizinin fenomenolojik bir indirgemeyi varsaydığını iddia etmesidir.[5]

Fenomenolojik indirgeme olgusal olandan özsel olana ilerler, bu, analizin sonlandığı yerde değildir. Özsel olana odaklanmak amaç değil, olgusal varoluşumuzun derinliğini anlam, kavramsallaştırma ve açığa kavuşturma için bir aracıdır. Özsel yapılara odaklanış, olgusal olanın zenginliğini ele geçirme arzusu nedeniyledir ve olgusallıktan soyutlama ve onu göz ardı etme arzusundan ötürü değildir.[6]

Yönelimsellik analizi, yönelmişlik ya da bilincin mutlaklığı analizi sıklıkla fenomenolojinin en temel icraatlarından biri olarak takdim edilir. Kişi yalnızca sevmez, korkmaz, görmez ya da yargıda bulunmaz, sevdiceği sever, korkunç bir şeyden korkar, bir nesneyi görür ve bir ilişki durumunu yargılar. Bir algı, düşünce, yargı, fantezi, beklenti ya da hatırlamadan söz edip etmememize bakılmaksızın, tüm bu çeşitli bilinç formları nesnelere yönelmekle nitelendirilir ve onların nesnel korelatına, yani algılanan, şüphe duyulan ya da beklenen nesneye bakılmaksızın hakkıyla analiz edilemez. Sonuç olarak bu, öznenin nesneye ulaşması problemi değildir, çünkü onun varlığı yönelimseldir. Başka bir deyişle, özne kendi başına kendini aşar, kendinden farklı olan bir şeye kendi başına yönelir. Ancak en ince ayrıntısına kadar teorik nesne-yönelmişliğimizi analiz etmek dışında, fenomenoloji dünyanın herhangi bir analiz, özdeşleşme ve nesneleşmeden önce verili olduğunu da açıkça ortaya koymuştur. Kısacası, dünyayla teori öncesi ve teorik-olmayan bir ilişki vardır. Merleau-Ponty'nin işaret ettiği gibi, bunun nedeni Husserl'in iki tür yönelimselliği ayırt etmiş olmasıdır. Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'da, nesneleştirici bir yönelimsellik formu olan *edim-yönelimselliği* diye adlandırdığı şey vardır. Ancak nesneleştirici-olmayan yönelimselliğin daha temel

5. Merleau-Ponty 2012: lxxviii.
6. Merleau-Ponty 2012: lxxviii.

pasif ya da *işleyen* bir formu da bulunmaktadır ki, Husserl bunu geç dönem eserlerinin bazılarında ayrıntılı olarak çözümler. Merleau-Ponty'ye göre bu kökensel ve temel dünya-ilişkisi açıklanamaz ya da daha öte analiz edilemez. Fenomenolojinin tüm yapabildiği ona dikkat çekmek ve onun indirgenemezliğine saygı duymamızı sağlamaktır.[7]

Merleau-Ponty fenomenolojiyi sonsuz eleştirel bir (öz-)düşünüm olarak nitelendirir. Kendisi bir yana dursun, hiçbir şeyi sorgulamadan kabul etmemelidir. O, başka bir deyişle, daimi bir tefekkürdür.[8] Merleau-Ponty'nin burada değinmek istediği nokta fenomenolojinin hep yolda olduğudur. Bu, Merleau-Ponty'nin "indirgemenin en önemli dersi eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığı" yönündeki ünlü iddiasında da gün yüzüne çıkar.[9] İndirgeme tikel düşünümsel bir hamle olarak görülmelidir ve Merleau-Ponty'nin değinmek istediği nokta sonlu varlıklar olarak bizim hiçbir yerden [yöneltilmeyen] bir bakış açısından dünyayı incelemek için, ona-dalmış yaşamımızla bağlarımızı temelli kesmemize izin veren mutlak bir düşünümü icra etmekten yoksun olduğumuzdur. En radikal düşünüm bile, Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi ilk, daimi ve nihai durumunu koruyan düşünümlenmemiş bir yaşama bağlıdır ve onunla ilişkilidir.[10] İndirgemenin tamamlanmayacağını söylemek onun icra edilemeyeceğini söylemek değildir. Ancak bu süreç, temelli tamamlanması gereken değil, sürekli icra edilmesi gereken bir şeydir. Bu noktada Merleau-Ponty fenomenolojinin bitmemiş karakteri ve tam olmayan bir indirgeme hakkındaki sözleri aynı noktaya dikkat çekmenin iki yoludur. Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin kapanışı yaparken dikkat çektiği şey, fenomenolojinin bitmemiş olarak kalacağı, hep yolda olacağı, onarılması gereken bir kusur ya da hata değil de bunun onun temel özelliklerinden biri olduğudur. Dünyadan bir hayret duyma olarak fenomenoloji katı ve esnek olmayan bir sistem değil, sürekli hareket halinde olandır.[11]

7. Merleau-Ponty 2012: lxxxii.
8. Merleau-Ponty 2012: lxxxv.
9. Merleau-Ponty 2012: lxxvii.
10. Merleau-Ponty 2012: lxxviii.
11. Merleau-Ponty 2012: xvi.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 2. Baskı, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.
- Komarine Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, Londra: Routledge, 2010.
- Ted Toadvine, "Maurice Merleau-Ponty", E.N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/merleau-ponty/.

İkinci Bölüm
Somut Analizler

Fenomenolojik felsefenin karakterini ayrıntılı olarak betimledikten ve daha genel ve metodolojik karakterdeki birtakım temel fenomenolojik kavram ve ayrımları da takdim ettikten sonra şimdi fenomenolojiyi işbaşında görmenin vakti geldi. Fenomenoloji haklı olarak titiz araştırmalarıyla ünlüdür ve aşağıda bu zenginliği bazı somut fenomenolojik analizlerle örneklendireceğim. İlk olarak mekânsallık ve bedenliliğin fenomenolojik tetkiklerini inceleyip daha sonra da özneler-arasılık ve topluluk analizlerine döneceğim.

7
Mekânsallık ve Bedensellik

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki etkileyici iddialarından biri felsefi geleneğin belli bir tür varlığa, yani nesnelerin varlığına çokça kafa yorduğu ve onunla ilgilendiğiydi. Sonuç olarak felsefe insanları, yani bizim gibi varolanları nesne olarak görme eğilimindeydi. Bu ilk bakışta tuhaf bir iddia gibi görünebilir, ama Descartes, Locke ve Hume'un da dahil olduğu erken modern felsefe tam da öznelliğin önemini vurgulamıyor mu? Öte yandan, Heidegger'e göre öznelliği kendine-yeten ve dünyasız bir töz, yani soyutlanmış bir nesnenin çok özel bir türü olarak kavramaya yönelik yaygın bir eğilim söz konusuydu. Buna karşın böyle bir yaklaşım kendimize has varlık kipimize hakkını verme konusunda tamamen çuvallamıştır. Biz ilkin ve çoğunlukla içinde bulunduğumuz dünyayla oluşturduğumuz ilişkiyle kurulan varlıklarız.

DÜNYA-İÇİNDE-OLMAKLIK

Geleneksel kavrayışla kopuşu vurgulamak için Heidegger *Dasein* terimini bizim mensup olduğumuz varolan türlerini imleyecek biçimde takdim eder ve *Varlık ve Zaman*'ın büyük bir kısmı onun temel özelliklerinin, özellikle de ünlü dünya-içinde-olmaklığına [*In-der-Welt-sein*] hasredilir. Heidegger, Dasein'ın dünyayla ilişkilenmişliğinin tercihle ya da şanslı bir tesadüfle olmadığını iddia eder. Bunun yerine, dünyayla kurduğumuz ilişki Dasein'ın konstitütif özelliğidir, yani Dasein'ın

yoksun olamayacağı özsel bir niteliktir. Dahası, bu ilişki, yani Heidegger'in *mevcut-olmaklık* dediği şey, soyutlanmış nesnelerin kopuk teorik bir gözlem ve tefekkür formunu almaz. Bilakis, ilkin ve çoğunlukla karşılaştığımız entite türü *el-altında-olan* entiteler, kavrayabileceğimiz, kendimize yontabileceğimiz ve kullanabileceğimiz entitelerdir. Gerçekten de pratik kullanımda, onları elden geçirdiğimizde, kullandığımızda, onlarla ilgilendiğimizde kendilerini oldukları gibi gösterirler. Heidegger şöyle yazmaktadır:

> Çekiç adı verilen şeye ne kadar az bakarsak bakalım, onu o denli etkin kullanır, onunla ilişkimiz daha kökensel bir hale gelir ve o denli örtüsünten sıyrılmış olarak onunla olduğu gibi, kullanışlı bir şey olarak, karşılaşırız. Çekiçle vurma ediminin kendisi çekicin belli "meziyeti"ni keşfeder.[1]

Daha genel ifade edildiğinde Dasein ile dünya arasındaki ilişkiyi kuran (burada nesnelerin kopuk teorik bir gözlemi olarak dar bir şekilde anlaşılan) bilgi değildir. Öte yandan, bilgide, Dasein halihazırda açımlanan bir dünyada entitelerle yeni bir tür ilişki kurmuştur. Bilgi ilksel dünya-içinde-olmaklığımızın türetilmiş bir değişikliğe-uğratılışıdır ve halihazırda dünya içinde olmamız sebebiyle mümkündür ancak. El-altında-olmaklıkla pratik ilişkimiz sayesindedir ki, ancak bu tür entitelerin teorik tetkiki gibi bir şey mümkün olur. Bunun tek nedeni, bu kullanımın yayıldığı yerde koşulların gerçekleşebileceği bir elektrik süpürgesi kullandığımızdan ötürüdür, şayet elektrik süpürgesi düzgün bir şekilde çalışmazsa, o zaman tam da, eldeki bir iş tarafından esir alınmak yerine, uzam, ağırlık, renk, vs içeren mevcut bir nesne olarak âletleri fark etmeye ve kullanmaya başlarım.[2]

Varlık ve Zaman'ın 22. Altbölümünde Heidegger, dünya-dahilindeki entitelerin mekânsallığı hakkında bir soru sorar. Alışılageldiği üzere ilkin el-altındalığın mekânsallığıyla ilgilenir, çünkü onun çıkış noktası ilkin karşılaştığımız entite türüdür. Heidegger'in dikkat çektiği gibi "ilk ve en önemlisi" ifadesi

1. Heidegger 1996: 65.
2. Heidegger 1996: 57.

yalnızca zamansal değil, mekânsal da bir çağrışımı içerir. İlk karşılaştığımız şey yanı başımızda olandır. Heidegger'in mevcut-olanın önceliğine dair iyi bilinen reddiyesi dikkate alındığında, yakınlık geometrik anlamda yorumlanmamalıdır. El-altındalığın yakınlığı onunla pratik uğraşlarımızda görünürlük kazanır. El-altındalık *erişilebilir* ve *kullanılabilir*se yanı başımızdadır. Daha açık ifade edersek, el-altındalığın mekânsallığı, onun yeri, ait olduğu ve işlevsellik taşıdığı belli bir kullanım bağlamında gizlenmişliği meselesidir, üçboyutlu uzaydaki yeri meselesi değildir. Ancak bu pragmatik bağlam içinde, âletin bir imlemi, ilişkisi ve kullanılabilirliği vardır. Bir gerecin tek parçası hiçbir zaman tek başına durmaz, gerecin diğer parçalarıyla hep bir referans ağı içinde çepeçevre sarılır. Bir mühür zarfların ve posta kartlarının olduğu bir dünyada anlamlıdır ancak; bir kalem yazı yazmak içindir ve mürekkeple kâğıda gönderimde bulunur; bir çekiç çivi ve tahta gibi diğer gereçler bağlamında çekiçtir ancak. Bir şeyin *nerede* olduğunu sorduğumuzda, sorumuz böyle bir ağ içindeki yeriyle ilgilidir. Mekânsal boyutlar –üzerinde, altında, yanında vs– böyle pratik ve somut referanslar içerir.

Mekân, öyleyse, öncelikle el-altındalıkla tematik-olmayan bir âşinalık içinde bizim tarafımızdan deneyimlenir. Mekân el-altındalığın bir özelliğidir ve sonrasında nesnelerle doldurulabilecek boş bir konteyner değildir. Pratik uğraşlarımız kesintiye uğradığındadır ki, işte o zaman salt mekânı fark ederiz; el fenerini olduğunu düşündüğümüz yerde bulamadığımızda işte o zaman boş bir konteyner olarak çekmeceyi fark ederiz.

Heidegger 22. Altbölümü el-altındalığın yalnızca "çevreleyen dünyanın mekânı içinde karşımıza çıkabileceğini, [...] çünkü Dasein'ın kendisinin dünya-içinde-varolmaklığı bakımından 'mekânsal' olduğu" sonucuna varır.[3] Bu açıklama nasıl yorumlanmalıdır? Heidegger'e göre, el-altındalığın mekânsallığı anlamın dünyasal bağlamındaki gizlenmişliğinin bir özelliğidir. Fakat *dünyasallık* Dasein'ın ancak dünya-içinde-olmaklığın analizi üzerinden anlaşılabilir. Bu nedenle, el-altındalığın mekânsallığı analizi Dasein'ın mekânsallığı analizini de illaki içermelidir.

---

3. Heidegger 1996: 97.

Varlık ve Zaman'ın 12. Altbölümünde Heidegger Dasein'ın *eksistensiyal* "içinde-olmaklığı"yla şeylerin *kategoryal* "içinde olmaklığı" arasında bir ayrımın gerekliliğini vurguluyordu. Dasein suyun bir bardakta ya da bir kadın ceketinin dolapta bulunduğu gibi –yani uzamlı bir entitenin başka uzamlı bir entite içinde bulunması gibi– dünyada bulunmaz. Aslında, Heidegger'in dünyayı nesnelerin yekûnu ya da bütünü olarak değil, Dasein'ın içinde yaşadığı bilindik anlam ve imlem bağlamı olarak tanımladığı dikkate alındığında, ona göre bir tek Dasein'ın dünyada-olmaklıkla tanımlanacağından şüphe duyulamaz. Buna karşın diğer entite türleri "dünya-dahilindeki" ya da "dünyaya ait olanlar"dır, ancak dünya onlar için "orada" değildir, onların dünyası yoktur.[4] Yine de "dahilinde-içerilme"nin mekânsallığının Dasein'a uygulanmaması Dasein'ın hiçbir mekânsallığı olmadığı anlamına gelmez.[5]

Heidegger bu düşünce hattına 23. Altbölüm'de devam eder. Dasein'ın mekânsallığının dünya-içinde-olmaklığı açısından anlaşılması gerektiği dikkate alındığında, Dasein'ın mekânsallığının esaslı bir açıklaması neye dikkat çekecektir? Heidegger özellikle iki noktaya dikkat çeker: "Yönelmişlik" ve "mesafe-kaldırmazlık" (*Ent-fernung*).[6] İlkiyle ilgili olarak Heidegger, Dasein'ın dünya-içinde-olmaklığının hep belli bir yönelmişliği (perspektifi, ilgisi) olduğunu ısrarla vurgular. Dünyayla ilgilenici uğraşlarımız hiçbir zaman yönelimsiz değildir. Öte yandan, geçici bir yönelim kaybının bir olanak olduğu ölçüde bunun nedeni, Dasein'ın genellikle yönelim ve yönelmişlikle tanımlanmasıdır. Dasein'ın bu karakteri sayesindedir ki, dünya-dahilinde-karşılaşılan entiteler kendilerini perspektiflerden ve yönelimlerden hareketle sunarlar: Belli bir yönde erişilebilir bir şey olarak; yukarıdaki ya da aşağıdaki, soldaki ya da sağdaki, buradaki ya da oradaki bir şey olarak.

Heidegger'in ikinci ifadeyi –"mesafe-kaldırmazlık"– seçimi Almanca iki kelimenin anlamlarını çağrıştırma girişimidir: *Entfernung* (mesafe) ve *entfernen* (kaldırmak ya da uzaklaştırmak). Dasein'ın dünyada-olmaklığının mesafe-kaldırmaklıkla

4. Heidegger 1996: 61.
5. Heidegger 1996: 50-1.
6. Heidegger 1996: 97

nitelendirildiğini yazdığında, Dasein'ın bizimle bize yaklaşan araba arasındaki mesafeyi "kaldırma" anlamında mesafeyi kaldırmasını imleyecek şekilde anlaşılmalıdır bu. Diğer bir ifadeyle, Dasein entitelerin *mevcut* olmasına ya da *yakın* olmasına izin verir. Bu teorik araştırmaların yanı sıra pratik uğraşlarda da gerçekleşen şeydir. Heidegger "*Dasein'da yakınlığa yönelik özsel bir eğilim yattığı*"nı yazar.[7] Bir şeyin yakın ya da uzak olup olmadığı geometrik bir ölçümle belirlenemez. Mesafe mutlak terimlerle tanımlanamaz, ancak bağlama, pratik ilgilere ve alakalara göre değişir. Benzer bir şekilde, en yakın olan şey kişinin kendi bedeninden en kısa "nesnel" mesafede olan şey değildir illaki. Bunun yerine, Dasein'ın ilgilendiği, kendisine uzanabileceği, tutabileceği ya da görebileceği şeydir o. Bir şeyi daha yakına getirmek ilgi dolu uğraşlar ve kullanımlar bağlamında onu içermektir. Şimdi bazı somut örnekler verelim:

- Üzerinde durduğum zemine ya da taktığım gözlüğe, baktığım resimden geometrik olarak yakın olsam da, fenomenolojik bir betimleme tabloya zeminden ya da gözlüklerimden daha yakın olduğumu iddia edecektir.[8]
- Kopenhag ile Yeni Delhi arasındaki mesafe geometrik olarak 100 yıl öncesiyle aynıdır. Bununla birlikte pratik olarak bakıldığında mesafe –en azından uçuşa maddi durumu elverenler için– çarpıcı biçimde düşer.
- Belli bir amacı yerine getirmenin iki yolundan birini seçtiğimizde, amaca pragmatik anlamda en yakın yol her zaman geometrik olarak en kısa yol değildir. Anahtarlarını getirmeyi unutmuşsanız ve kilitli bir kapının önünde duruyorsanız, giriş kısmının geometrik yakınlığı onu pragmatik olarak erimimizin ötesinde ve dolayısıyla uzak olmaktan alıkoymayacaktır. Ön kapıdan döndüğünüz ve kilitli olmayan arka kapıya hareket ettiğiniz anda giriş kısmından geometrik anlamda uzaklaşır, ancak pragmatik anlamda da yaklaşırsınız:

7. Heidegger 1996: 98.
8. Heidegger 1996: 98.

"Nesnel anlamda mevcut şeylerin nesnel uzaklığı dünya dahilinde el-altında olanın uzaklığı ve yakınlığıyla örtüşmez."[9]

- On mil uzaklıktaki bir kasaba yollar iyiyse ve güzergâh da düzse, bisikletle gidilecek bir mesafe içinde olabilir. Genel olarak, kasaba birkaç mil ötedeki kayalık bir dağın zirvesinden kayda değer ölçüde daha yakın olabilir. "'Nesnel olarak uzak olan yol belki de 'daha zahmetli' olan ve kişinin gözüne sonsuzca uzun olarak çarpan 'nesnel' olarak çok daha kısa bir yoldan daha kısa olabilir."[10] Başka bir deyişle, deneyimlerimizde ve pragmatik uğraşlarımızda ortaya çıktığı şekliyle hakiki mekânsallığı belirlemek söz konusu olduğunda ölçümler, ilgili ve yararlı olmaksızın, tam da istediğiniz gibi olabilir.

Heidegger'in analizi uzayın oldukça farklı iki ayrı analizini ortaya koyar. Bir yandan, Euklidesçi geometrinin sağın üç-boyutlı uzayı varken, öte yandan, Dasein'ın el-altındaki entitelerle meşguliyetinde açığa çıkan bir uzay da vardır. İnsan geometrik ölçümlerin bize gerçekte olduğu şekliyle uzayın nötr ve nesnel bir betimlemesini verdiğini öne sürmekten kendini alamayabilir, buna karşın erişimin kolaylığı ve hızı gibi ölçütlere bağlı olan uzay kavrayışı öznelci, olsa olsa insan-merkezlidir. Öte yandan Heidegger bu öneriye karşı çıkar ve fiziksel uzayın pragmatik uzaydan daha temel olduğu fikrinin önceki metafizik yükümlülükleri açığa çıkardığını ileri sürer. Gerçekten gerçek olan gerçeklik tam da Dasein'ın dünya-içinde-olmaklığıyla ve bu olmaklıkta açımlanan bir şeydir. Bunun nedeni, Heidegger'e göre, tam da uzayın bizim için –kopuk, bilimsel bir bilginin nesnesi kılınabildiği– pragmatik bir bağlamda erişilebilir olmasıdır. El-altındaki entitelerle ilgilendiğimiz uğraşlarda daha kesin ölçümlere duyulan ihtiyaç, sözgelimi binaların ya da köprülerin yapımında ya da zemin etüdünde ortaya çıkabilir. Pragmatik ilgilerden bütünüyle soyutlamaya devam edersek, o zaman uzay salt gözlem ve teorileştirmenin nesnesine dönü-

9. Heidegger 1996: 99.
10. Heidegger 1996: 140-1.

şebilir.[11] Bununla birlikte, beklenildiği üzere Heidegger uzay geometriye münhasıran odaklanışımızın asli olarak verili olanın, pragmatik olarak anlamlı uzayın nötrleştirilmesini içerdiğini öne sürer. Heidegger'in ifade ettiği gibi uzay "dünyasallığından yoksun bırakılır."[12] İlgilendiğimiz uğraşların somut bağlamının mekânsallığı salt boyutsallığa dönüştürülür. Böylelikle, el-altındaki entiteler gönderimde bulunan hususi karakterini yitirir ve dünya, âletlerin anlamlı bir bütünü olmaktan yayılımlı şeyler yığınına indirgenir.

Daha önce, Dasein'ın mekânsallığını, özellikle de Dasein'ın gereçlerle pragmatik uğraşlarıyla bağlantılı mekânsallığını tartıştığımda, tartışmam açıkça mesele edilmeyen bir şeyi sürekli varsayıyordu –yani Dasein'ın *bedenliliğini*. Öte yandan, Heidegger'in bedenden açıkça söz ettiği tek bir yer vardır. Burası, Dasein'ın mekânsallığının "bedensellik"le bağlantılı olduğunu açıkladığı 23. Altbölümdür. Bununla birlikte, bedenin "burada tartışılmayacak olan, kendine özgü bir problematiği içerdiği"ni de ekler.[13] Beden hakkındaki bu sessizlik kafa karıştırıcıdır, Heidegger'in kendi terminolojisinin –sözgelimi *el*-altındalıkla *mevcut*-olmaklık arasındaki ayrımın– Dasein'ın bedenli (yani bir ellere sahip) olduğu gerçeğine biteviye nasıl dikkat çektiğini düşündüğümüzde özellikle kafa karıştırıcıdır. Bazı yerlerin ya da entitelerin yakınlığı ya da uzaklığı kullanımla, kullanım için mevcut olmasıyla, (ya da diğer bir şekilde) rahatça erişilebilir olmasıyla vs ilgilidir. Tüm bunlar elbette ki çalışan, kavrayan, yürüyen –kısacası bedenli– bir özneye gönderimde bulunur. Dasein'ın bedenli olmasının hem açık hem de kendinden-apaçık olduğun, hem de açık bir analizin bu nedenle gereksiz olduğu yönünde bir itirazda bulunulabilir. Ancak bu tür bir cevap elbette haddinden fazla basite indirgenmiştir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın ilk Altbölümünde bizzat ifade ettiği gibi, felsefede "kendinden-apaçıklığa başvurmak [...] şüphe götürür bir yoldur."[14] Daha sonra da, Dasein'ın varlık

---

11. Husserl'in konuyla ilgili değerlendirmeleri "Geometrinin Kökeni" başlıklı *Kriz*'e yazılan bir ekte bulunabilir (krş. Husserl 1970: 353-78).
12. Heidegger 1996: 104.
13. Heidegger 1996: 101.
14. Heidegger 1996: 3.

konstitüsyonunun açık olsa da, bunun "ontolojik olarak kurucu rolü itibariyle onu bastırmayı gerekçelendirmediği"ni iddia eder.[15] Aynı eleştiri, görünüşe göre, Dasein'ın bedenliliğini açığa kavuşturmayı reddettiği için Heidegger'in kendisine de yöneltilebilir. Bu, bedenliliğin derinlemesine bir analizinin zihin-dünya ilişkisine yönelik anlayışımıza belirleyici bir ekleme yapabileceği dikkate alındığında özellikle böyledir; bu, aralarında Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin de olduğu diğer fenomenologların tartıştığı şeydir.

YAŞANAN BEDEN

Belli teorik bir çerçeve dikkate alındığında bedenin ilk evvela dünyada uzaysal bir nesne olduğu açık görünebilir. Nasıl üzüm tanelerini ya da bir şenlik ateşini algılıyorsak, bedeni görebilir, ona dokunabilir ve onu koklayabiliriz. Fenomenologların görüşleri de böyle midir? Bedenin fenomenolojik bir incelemesi belki de bir fenomen olarak bedene odaklanmalıdır. Peki bir resme hayranlık duyduğumuzda ya da elektrik süpürgesini kullandığımızda beden tam olarak nasıl verilir? O nasıl mevcuttur? Algısal olarak mevcut nesneler arasında mıdır? Mekânda algısal bir nesne olarak kendi bedenimin farkında mıyım? Husserl gibi Merleau-Ponty ve Sartre da bedenin yalnızca pek çok nesne arasında bir nesne olmadığını ısrarla vurgular. Onun görünüş kipi, bu nedenle, sıradan nesnelerden oldukça farklıdır. Kendimi mekânsal nesnelere yakınlaştırıp onlardan uzaklaştırsam da, beden dünyadaki bir perspektifi benim benimsememi mümkün kılan bir şey olarak mevcuttur hep. Gerçekten de, beden ilkin ve çoğunlukla dünyadaki bu perspektiftir ve bu nedenle de bir perspektife tâbi olarak aldığım nesne değildir. Aksini iddia etmek sonsuz bir gerilemeye yol açar.[16] Sartre yaşanan bedenin görünmez bir şekilde mevcut olduğunu, tam da bunun nedeninin onun bilinen olmaktan ziyade varoluşsal olarak yaşanan bir şey olduğunu bile yazar.[17]

---

15. Heidegger 1996: 101.
16. Sartre 2003: 353; Merleau-Ponty 2012: 93.
17. Sartre 2003: 348.

Normal koşullar altında, elin konulduğu yeri görsel olarak bilmek için eli algılamam gerekmez. Rakete uzandığımda, ilkin eli araştırmam gerekmez. Onu aramama gerek yoktur, zira o hep benimledir. Bedensel "buradalık" pek çoğu arasındaki bir nokta değil, diğer koordinatları mümkün kılan bir dayanak noktasıdır. Kökensel olarak –yani düşünüm-öncesi olarak– beden perspektifî olarak verili değildir ve uzaysal bir nesnede ya da uzaysal bir nesne olarak kendime verili değilimdir. Aksini iddia etmek, bedensel varoluşumuzun hakiki doğasını yanlış anlamaktır:

> Beden ve onun bilinçle ilişkileri problemi, beden en başından bu yana kendi yasaları olan ve dışarıdan tanımlanabilen belli bir şey olarak konumlansa da, bilince ona özgü olan içsel bir görü türüyle erişilebileceği olgusuyla genellikle belirsizleştirilir. Aslında, "kendi" bilincimi mutlak içselliği içinde ve düşünümsel edimler dizisiyle kavradıktan sonra, onu asıl maddesinin hidrojen, karbon, nitrojen, fosfor, vb atomların kimyasal olarak analiz edildiği sinir sisteminden, beyinden, salgı bezlerinden, sindirim, solunum ve dolaşım organlarından oluşan belli yaşayan bir nesneyle onu birleştirmeye çalışırım, bu durumda da üstesinden gelinemez zorluklarla karşılaşacağım. Ancak tüm bu zorluklar bilincimi *kendi* bedenimle değil, *başkaların*ının bedeniyle birleştirmeye çalıştığım olgusundan kaynağını alır; zira az önce betimlediğim beden *benim için* olduğu gibi *benim* bedenim değildir.[18]

Restoranda oturduğum bir durumu düşünelim. Yemeye başlamak isterim ve bunun için de çatal, bıçak almam gerekir. Peki, bunu nasıl yapabilirim? Bunlardan herhangi birini almak için onların konumunu kendiminkiyle ilişkili olarak bilmem gerekir. Başka bir deyişle, çatal ve bıçak algım kendi konumum hakkındaki bazı bilgileri içermelidir, aksi takdirde onu hareket ettiremezdim. Yemek masasında, algılanan çatal (benim) solumdadır, algılanan bıçaksa (benim) sağımda ve önümdeki algılanan tabak ve şarap şişesi (benim) önümdedir. Bu nedenle beden, her görünen nesnenin kendisiyle ilişkili olarak yöneltildiği mutlak "burası", tecrübi sıfır-noktası olarak her algı deneyiminde mevcut olmakla tanımlanır. Deneyimleyen, bedenli bir özne olarak ben

18. Sartre 2003: 327.

tüm algısal nesnelerimin, ister yakın ister uzak, ister solda ister sağda, ister yukarıda ister aşağıda olsunlar, emsalsiz bir şekilde ilişkili olduğu bir rabıtada referans noktasıyımdır:

> Bu nedenledir ki çevreleyen dünyanın tüm şeyleri Bedene bir yönelimi içerir [...]. "Uzak" benden, Bedenimden uzaktır; "sağa" Bedenimin sağ tarafına, yani sağ elime gönderimde bulunur. [...] Her şey benim karşımda durur: Onların hepsi "orada"dır –ancak bir ve tek istisnayla, yani hep "burada" olan Bedenim dışında.[19]

Ben, (ben-merkezli) bir uzayın kendini etrafında ve kendisiyle ilişkili olarak açtığı merkezim, Husserl'in her dünya-deneyiminin bedenliliğimle olanaklı kılındığını yazmasının bir başka nedeni de budur.[20] Bu böyledir, bedenin sabit bir yönelim merkezi olarak işlev görmesinden ötürü değil sadece, aynı zamanda onun hareketliliğinden de ötürüdür. Dönebilen bir kafada yerleşmiş ve bir yerden başka bir yere hareket edebilen bir bedene ilişik olan bir başta hareket eden gözlerle görürüz; bakışın sabit noktası hareketli bir bakış açısının yalnızca sınırlayıcı olacağı ölçüdedir. Gördüğümüz, duyduğumuz, tattığımız ve kokladığımız yapıp etmelerimizle şekillenir ve yapabileceğimiz bir şeydir. Sıradan bir deneyimde algı ve hareket bir aradadır. Bir süngerin yüzeyine dokunduğunda sünger bir parmağın hareketinin deneyimiyle ilişkili olarak verilidir. Sahnedeki dansçının hareketini gözlemlediğimde, dansçı kafamın hareketine yönelik deneyimle bağlantılı olarak verilidir. Aynı argüman hattı Merleau-Ponty ve Sartre'da da bulunabilir. Merleau-Ponty dünyayı algıladığımda, bedenin tüm nesnelerin yüzlerini kendisine döndüğü dünyanın merkezinde algılanmamış bir şey olarak eşzamanlı ortaya çıkarılacağını yazar.[21] Dünyayı bir mesafeden algılamam, ancak onun ortasının sağına yerleştirilirim ve dünya kendini onda bedensel olarak ikâmet etme biçimimize göre açığa vurur. Sartre mekânın bireysel nesnelerin konum ve yöneliminin *edimde bulunan* bir özneyle ilişkili olduğu noktada *kullanım referanslarıyla* yapı-

19. Husserl 1989: 166.
20. Husserl 1989: 61.
21. Merleau-Ponty 2012: 84.

landırılır. Algılanan şey yakında ya da uzakta, yaklaşılabilen ve tetkik edilebilen bir şey olarak algılanır. Bıçağın masada durması benim ona uzanabileceğim ve onu tutabileceğim anlamına gelir. Beden her algıda ve her eylemde işlerlik kazanır. Beden *bakış açımızı* ve *çıkış noktamızı* oluşturur.[22]

> [A]lgısal saha nesnel olarak bu referansla tanımlanan ve onun etrafında yönelim kazanan *sahan*ın ta kendisine, bir merkeze gönderimde bulunur. Biz bu merkezi ele alınan algısal bir sahanın yapısı olarak görmeyiz sadece; *biz merkeziz.* [...] Bu nedenle benim-dünya-içinde-olmaklığım, onun bir dünyayı *gerçekleştirmesi*ne yönelik tek bir olguyla, kendini kendine dünyanın-ortasındaki-varlık olarak gösterir. Durum başka türlü olamazdı, zira benim varlığımın *dünya içinde olmaklık* dışında dünyayla bir temasa girmesinin başka bir yolu yoktur. Benim için araştırıcı bir temaşanın salt nesnesi olmayan ve benim içinde olmadığım bir dünyayı gerçekleştirmek benim için imkânsız olurdu. Bununla birlikte, bunun tersine dünyanın varolması ve benim onu aşabilmem için kendimi dünyada yitirmem gereklidir. Dolayısıyla dünyanın içine girdiğimi, "dünyaya geldiğim"i ya da bir dünyanın varolduğunu ya da bir bedenim olduğunu söylemek bir ve aynı şeydir.[23]

Bedenin farklı yönelimsellik formlarında belirleyici bir rol oynadığını iddia ettiğimde –algının, sözgelimi, özünde yönelimsel bir etkinlik olduğunu– ileri sürdüğümde, ana nokta öznenin bir bedene *sahip olduğu* için yalnızca nesneleri algılayabilmesi ve âlet kullanabilmesi değil, daha çok o ancak bir beden *ise*, yani bedenli bir öznellikse bunu gerçekleştirebileceğidir.

Sartre'ın dikkat çektiği üzere, bedene yönelik araştırmamıza öncelikle *kadavra*nın anatomik incelemesinden köken alan dışsal fizyolojik bir perspektifin yön vermesine izin vermemeliyiz.[24] Husserl'in daha önce ortaya koyduğu temel bir ayrım burada (a) bizim her uzaysal deneyime eşlik eden ve onu koşullayan asli tematik-olmayan, düşünüm-öncesi yaşanan beden-farkındalığıyla (b) bir nesne olarak beden*in* müteakip tematik deneyimi arasındaki ayrımdır. Öznel olarak yaşandığı şekliyle diğer

22. Sartre 2003: 350.
23. Sartre 2003: 342.
24. Sartre 2003: 372.

nesneler arasındaki bir nesne olarak beden arasında bir ayrım yapmak gerekir. Husserl *Leib* ve *Körper* kavramlarını kullansa da, Merleau-Ponty daha sonra *corps proper* ve *corps objectif* arasında bir ayrım yapacaktı. Husserl'in ısrarla vurguladığı gibi, beden-farkındalığının bu ikinci formu ilkine bağlıdır:

> Burada şeylerin tüm deneyiminde, yaşanan-bedenin işleyen yaşanan beden olarak birlikte-deneyimlendiğine ve onun kendisi bir şey olarak deneyimlendiğinde iki türlü deneyimlendiğine –yani tam anlamıyla deneyimlenen bir şey olarak ve işleyen yaşanan bir beden olarak (salt bir şey olarak değil)– birlikte-deneyimlendiğine de dikkat çekmek gerekir.[25]

Açıkçası beden kendini araştırabilir. Kendini (ya da başkasının bedenini) bir araştırma nesnesi olarak alabilir. Bu, fizyoloji ve nörolojide tipik olarak olan şeydir. Halbuki bedenin bir nesne olarak bu şekilde araştırılması ne her şeyi tüketmekte ne de bedenin en temel doğası olarak onu ortaya koymaktadır. Bir nesne olarak bedenin konstitüsyonu bedensiz bir öznenin gerçekleştirdiği bir etkinlik değildir. O, bedenli bir öznenin gerçekleştirdiği kendini-nesneleştirmedir. Yaşanan beden algılanan bedeni önceler. Aslında kendi bedenime *dair* hiçbir bilincim yoktur. Onu algılamıyorum, ben o*yum*.[26]

Bir nesne olarak beden, bedenin bir gözlemcinin bakış açısından, gözlemcinin bir bilim insanı, fizikçi ya da bedenlenmiş bir öznenin kendisi dahi olduğu bakış açısından nasıl kavrandığını anlarken, öznel bir beden mefhumu bedenin bedenlenmiş birinci-şahıs perspektifinden nasıl yaşandığını kavrar. Özne olarak bedenle nesne olarak beden arasındaki ayrım fenomenolojik bir ayrımdır. Burada fikir her birimizin iki ayrı bedene sahip olması değil, aynı bedeni iki farklı şekilde deneyimleyip anlayabileceğimizdir.

Peki, dokunsal ya da görsel olarak tetkik edilen bedenin, *benim kendi* beden*im*in dışsallığı olarak hâlâ deneyimlenebilmesinin nedeni nedir? Bu, hem Husserl hem de Merleau-

25. Husserl 1973a: 57.
26. Sartre 2003: 347.

Ponty'nin çifte-duyum ya da çifte-dokunuş adını verdiği şeyin önemini vurguladıkları yerdir. Sol elim sağ elime dokunduğunda, dokunan sol el dokunulan sağ elin yüzeyini hisseder. Ancak dokunulan sağ el salt bir nesne gibi verili değildir sadece, çünkü o dokunmanın kendisini hisseder.[27] Dahası, dokunanla dokunulan arasındaki ilişki ters çevrilebilir, çünkü sağ el aynı zamanda sol ele dokunabilir. Bu tersine çevrilmezliktir ki, bedensel içsellik ve dışsallığın aynı şeyin farklı tezahürleri olduğunu tanıtlamaktadır.[28] Çifte-dokunuş fenomeni sonuç olarak bize elin, dokunan ve dokunulan olmak üzere iki kutup arasında gidip geldiği müphem bir ortam sunar. Başka bir deyişle, çifte-duyum fenomeni bize bedenin çifte doğasının bir deneyimini sunar. Kimi zaman *Leibkörper* tabiri bu tür bedensel bir öz-deneyimi ifade etmek için kullanılır.

Normalde, bedenimiz kendini yönelimsel bir amaca giden yolda yönlendirme eğilimindedir. Belirtik bilinçli bir tarzda hareketlerimizi normalde gözlemlemeyiz. İyi ki böyle; zira bedensel hareketlerimizin, nesnelerin dikkatle farkında olduğumuz aynı şekilde farkında olsaydık, bedenimiz bilincimizden günlük yaşamımızı kesintiye uğratacak derecede yüksek taleplerde bulunmuş olurdu. Dizüstü bilgisayarımla yazdığımda, hareketlerim yönelimsel nesne olarak verilmez. Uzuvlarım dikkatimle rekabete girmez. Durum bundan ibaret olsaydı, etkili bir şekilde yazamazdım. Ancak elbette ki, bir şey yanlış gittiğinde durum da değişebilir. Draw Leder'in tartıştığı durumu göz önüne alalım. Tenis oynadığınızı hayal edin. Dikkatiniz yüksek bir hızla hem size hem de rakibinizin olduğu yere doğru ilerleyen topa yönelir. Bedeniniz topu sağlam bir vuruşla karşılık vermek için kasılır, ancak birden bir kolunuzda keskin ve yoğun bir acı hissettiniz. Topa vurma fırsatını kaçırırsınız ve acı şimdi tüm dikkatinizi ele geçirir. Onu isteyip istemediğiniz konusunda dikkatinizi çeker. Gerçekten de bize acı olarak bedenliliğimizi (savunmasızlığımızı ve ölümlülüğümüzü) hatırlatan pek çok şeyden hiçbiri yoktur.[29] Daha genel ifade edersek beden öyle

27. Husserl 1989: 152-3.
28. Husserl 1973a: 75.
29. Leder 1990.

temel bir tarzda sunulur ki, biz normalde ancak dünyayla alışık olduğumuz ve sorunsuz bir etkileşimimiz zarar gördüğünde onu fark ederiz, bu ister iradi düşünümlerle (felsefi ya da speküler olsun) ya da hastalıkla, bedensel ihtiyaçlarla, tükenmişlikle ya da acının getirdiği düşünümlerle olsun.

Bedenin bu kavrayışında hiçbir şey bizi durağan bir şey olarak, sabit beceri ve yetiler dizisiymişçesine, bedeni düşünmeye sevk etmez. Beden yeni beceriler ve alışkanlıklar elde ederek duyusal motor dağarcığını genişletmekle kalmaz, yapay organları ve çevresinin bölümlerini de yetilerine dahil ederek bile onu genişletebilir. Merleau-Ponty'nin söz ettiği klasik bir vaka kör adam ve bastonuyla ilgilidir.[30] Yeri bastonla incelediğimde, adam elinde bastonu değil, önündeki zemini hisseder. Duyan bedeninin sınırları âdeta genişlemiş ve artık tende kalmamış gibidir. Bedenin fenomenolojik incelemesinin yalnızca pek çok analizden biri olmadığı şimdiye dek açık olmalıdır. Bu, farklı türde nesneleri incelerken fenomenolojinin bedene de rastlaması ve onu daha da incelemeye devam etmesi gibi bir şey değildir. Buna karşın, hem Husserl hem de Fransız fenomenologları bedene özel bir statü yükler, çünkü bedenin dünyayla, başkalarıyla ve kendimizle ilişkimizde derinlemesine içerildiği düşünülür.

Fenomenologlar klasik zihin-beden problemine bir çözüm sunmazlar: Beden zihinle nedensel olarak nasıl ilişki kurar? Onlar dünyaya, bene, başkalarına yönelik deneyimimizin bedenselliğimiz tarafından nasıl oluşturulup etkilendiğini anlama arayışındadır. Ancak bu odak değişimiyle, ilk etapta zihin-beden problemini tanımlayan bazı ayrımları da yeniden düşünür ve sorgularlar. Bedensellik mefhumunun, bedenli bir zihin ya da zihinli bir beden mefhumunun zihin ve bedene dair alışılageldik mefhumların yerini alması amaçlanır ki, her iki mefhum da türetme ve soyutlamalar olarak görülür. Farklı şekilde ifade edersek, bedensel deneyimimiz suya sabuna dokunmadık bir şekilde öznel ya da nesnel, içsel ya da dışsal, fiziksel ya da ruhsal olarak tasnif edilemez. Husserl bedenin "eşzamanlı olarak hem

30. Merleau-Ponty 2012: 144.

mekânsal bir dışsallığı hem de öznel bir içselliği" olduğunu yazsa da,[31] Merleau-Ponty bedenin ikircimli doğasından söz eder ve bedensel varoluşun salt fizyolojik ve salt psikolojik olmayan bir üçüncü kategori olduğunu öne sürer.[32]

Bedenliliği ciddiye almak, birden çok şekilde zihne yönelik Kartezyen görüşe meydan okumaktır. Bedenlilik, doğumu ve ölümü gerektirir. Doğmak, kişinin kendi kendisinin temeli değil, hem doğada hem de kültürde bulunmak anlamına gelir. Kişinin seçmediği bir fizyolojiye sahip olmaktır. Kendini tarihsel ve sosyolojik bir bağlamda bulmak, kişinin kendi tesis ettiği bir şey değildir. Nihayetinde ölüm ve doğum meseleleri araştırmanın kapsamını genişletecektir. Bu meseleler tarihselliğin, generatifliğin ve cinselliğin rolüne dikkat çeker.[33] Gerçekten de biyolojik olarak verili olmak yerine, bedensellik de sosyo-kültürel bir analiz kategorisidir. Bedenli bir zihnin daha kapsamlı bir kavrayışını elde etmek için yalnızca dar sınırlar dahilinde algıya ve eyleme odaklanamayız, toplumsallığı da dikkate almamız gerekir.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago: Chicago University Press, 1990.
- Dermot Moran, "Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'", Katherine J. Morris (Der.), *Sartre on the Body*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, s. 41-66.
- Joona Taipale, *Phenomenology and Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2014.

31. Husserl 1977: 151.
32. Merleau-Ponty 2012: 204-5.
33. Heinämaa 2003.

8
Özneler-arasılık ve Toplumsallık

Fenomenoloji özneler-arasılık konusunda ilgi çekici bir şey söylüyor mu? Sıklıkla dile getirilen bir eleştiri, öznellikle kafa yorması nedeniyle, fenomenolojinin özneler-arasılığın hakiki anlamını yalnızca fark edememekle kalmadığı, aynı zamanda söz konusu meseleden tatmin edici bir tarzda söz etmekten de temelde yoksun olduğudur.[1] Bununla birlikte Scheler, Stein, Husserl, Heidegger, Gurwitsch, Sartre, Merleau-Ponty ve Levinas gibi figürlerin yazıları daha yakından incelendiğinde bu eleştirinin oldukça yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Meselenin hakikati özneler-arasılığın fenomenologların ona mutlak anlamda merkezî bir rol yüklemesidir. Özneler-arasılık (*Intersubjektivität*) mefhumunu sistematik ve kapsamlı bir tartışmaya tâbi kılan ilk filozofun Husserl dışında başka biri olmaması tesadüf değildir.

Özneler-arasılık ve toplumsallık meselelerini göz ardı etmekten bir hayli uzak olan fenomenolojik gelenek oldukça zengin ancak kimi zaman da bir o kadar birbirine rakip açıklamaları içermektedir. Çeşitliliklerine karşın onların tüm farklı yaklaşımları için az ya da çok ortak olan belli ayırt edici özelliklere işaret etmek hâlâ mümkündür.

- Fenomenologlar dilin son derece özneler-arası karakterini hiç reddetmeden ister algıda, ister âlet kullanımında, ister

1. Habermas 1992.

duygularda isterse de beden farkındalığında olsun özneler-arasılığın dil öncesi ya da dil-dışı formlarını sıklıkla gün yüzüne çıkartmaya çalışırlar.

- Fenomenologlar özneler-arasılığı hiçbir zaman, üçüncü-şahıs perspektifinden karşılaştırmalı olarak betimlenebilen ve çözümlenebilen bir dünyada nesnel olarak varolan bir yapı olarak kavramazlar. Buna karşın özneler-arasılık özneler arasındaki bir ilişkidir ve eksiksiz bir analiz birinci-şahıs perspektifine bir referansı ve bu perspektifin bir araştırmasını içermelidir.
- Pek çok fenomenologda bulunan önemli fikirlerden biri özneler-arasılığa yönelik bir açıklamanın öznellikle dünya arasındaki ilişkinin eşzamanlı bir analizini gerektirdiği fikridir. Diğer bir ifadeyle, özneler-arasılığı halihazırda kurulu bir çerçeve içinde bir yere kabaca oturtmak pek tatmin edici değildir; bunun yerine, "ben", "başkası" ve "dünya" boyutları bir arada bulunur, birbirini karşılıklı olarak aydınlatır ve yalnızca birbirleriyle karşılıklı ilişkileri bakımından tam anlamıyla anlaşılabilir. Merleau-Ponty'nin ifade ettiği gibi, şayet özneler-arasılık öyle ya da böyle mümkün olacaksa, özne gömülü ve bedenlenmiş bir varoluş olarak ve dünya da müşterek deneyim sahası olarak görülmelidir.

Bu bölümde bu zengin tartışmanın tüm çehrelerini kapsamak imkânsız olacaktır, ancak ortak bir ilgi noktasıyla başlamama izin verin: Analojik argümanın eleştirel bir değerlendirmesiyle.

BAŞKA ZİHİNLER PROBLEMİ

Bazı okumalarda özneler-arasılık problemi gerçekten de *başka zihinler problemi*nin yek diğer adıdır. Peki, bu neden bir problem olsun? Çünkü görünüşe göre doğrudan erişimim olan tek zihin benim zihnimdir. Başkasının zihnine erişimim, buna karşın, onun bedensel davranışıyla dolayımlanır. Peki başka birinin bedenini algılamam bana onun zihnine dair nasıl bilgi verebilirdi? Bu problemi çözmeye yönelik klasik girişimlerden biri *analojik argüman* olarak bilinir. Benim durumumda, be-

denim nedensel olarak etkilendiğinde deneyimlerim olduğunu ve bu deneyimlerin sıklıkla belli eylemleri meydana getirdiğini gözlemleyebilirim. Başka bedenlerin etkilendiğini ve benzer şekilde eylemde bulunduğumu gözlerim ve dolayısıyla da analojiden hareketle yabancı bedenlerin davranışının benim sahip olduklarımla benzer deneyimler oldukları çıkarımında bulunurum. Benim durumumda, kaynar suyun üzerime dökülmesi yoğun bir acı hissiyle ilişkili olduğundan bu deneyim çığlık atma gibi oldukça belirgin bir davranışa yol açar. Sıcak suyun haşladığı başka bedenleri ve çığlığı gözlemlediğimde, onların da muhtemelen acı duyduğunu varsayarım. Bu nedenle analojik argüman en iyi açıklamaya, bizi gözlemlenen umumi bir davranıştan gizli zihinsel bir nedene götüren bir açıklamaya yönelik çıkarım olarak yorumlanabilir. Bu çıkarım bana başkaları hakkında şüphe götürmez bir bilgi vermeyip başka zihinleri fiilen deneyimlememe izin vermese de, en azından onu reddetmek yerine onun varoluşuna inanmak için bana daha çok neden sunar.

Başkalarına yönelik anlayışımızı açıklama yolu fenomenologlar tarafından pek hevesle karşılanmaz. Tüm fenomenologlar bunu eleştirmiştir. Eleştiri çok-yüzlüydü, ancak Max Scheler'in *Sempatinin Doğası* çalışmasında ve Merleau-Ponty'nin "Çocuğun Başkalarıyla İlişkileri" başlıklı makalesinde temel itirazlardan bazılarını buluruz.

Scheler ve Merleu-Ponty'nin dikkat çektiği üzere, başkalarına yönelik anlayışımızın doğası gereği çıkarımsal olduğunu iddia ederek, analojik argüman bilişsel olarak çok talepkâr bir açıklamayı seçmektedir. Bebekler (insan-olmayan hayvanlardan söz etmemek için), ilk zamanlardan itibaren zaten yüz ifadelerine, duruşa ve ses tonlamasına hassastırlar ve onlara tepki verirler. Ancak çocuğun, sözgelimi başkasının tebessümüne yönelik görsel sunumu mutlu olduğunda takındığı yüz jestleriyle karşılaştırdığını ve bebeğin bu nedenle kendi hissettiği mutluluğu başka bedenin görünmez bir içselliğine yansıtması, psikolojik olarak inanılması güçtür.[2]

2. Scheler 2008: 239.

Her ikisinin de ortaya çıktığı başka bir kaygı şudur: Analojik argüman başarılı olabilmesi için, benim kendi bedenimin bana verili olma tarzıyla başkasının bedeninin bana verili olma tarzı arasındaki benzerliğe dayanmalıdır. Bununla birlikte, vücudun-içinden ve vücudun-dışından hissedildiği şekliyle benim kendi bedenim bana görsel olarak sunulduğu şekliyle başkasının bedenine nokta nokta karşılık gelmez. Gerçekten de, sözgelimi benim gülüşüm ya da çığlığımla başkasının gülüşü ya da çığlığı arasındaki benzerliği belirlemek istiyorsam, daha global bir perspektifi benimsemem gerekir. Bedensel jestleri, ifade edici fenomenler olarak, mutluluk ya da acının tezahürleri olarak anlamalıyım, sadece fiziksel hareketler olarak değil. Böyle bir anlayış analojik argümanın başarılı olmasını gerektiriyorsa, söz konusu argüman tesis etmeye çalıştığı şeyi varsayar. Farklı şekilde ifade edersek, zihinli yaratıklarla karşılaştığımızdan halihazırda emin olduğumuzda yalnızca analojik akıl yürütme hattını kullanmakla birlikte, söz konusu ifade edici fenomenleri tam anlamıyla nasıl yorumlayacağımız konusunda basitçe emin olmayız.[3]

Bu başlangıç niteliğindeki değerlendirmelerden sonra Scheler ve Merleau-Ponty eleştirilerinde daha derinlere iner. Kendi adına Scheler analojik argümandaki iki hayati varsayımı sorgular. İlk olarak, başlangıç noktamın kendi bilincim olduğunu varsayar. Bu oldukça doğrudan ve dolayımsız bir tarzda bana verili olan şeydir ve yalnızca bu saf mental öz-deneyimdir ki başkalarının tanınması yönünde ilerler ve bunu mümkün kılar. Kişi kendinde olduğunda evde hisseder ve bu durumda kendini tanımadığı bir başkasına, kendinde halihazırda bulduğu şeye yansıtır. Kimi zaman bu, kişinin kendinde halihazırda deneyimlediği bu psikolojik durumları anlayabileceğini ima eder sadece. İkinci argüman, başka birinin zihnine hiçbir zaman dolaysız bir erişimimizin olmadığını varsayar. Onun düşüncelerini ya da hislerini hiçbir zaman *deneyimle*yemeyiz; bize şu anki durumda sunulan şeye, yani onun bedensel davranışına dayalı olarak varolması gerektiği çıkarımında bulunabiliriz sadece. Her ne kadar bu iki varsayım

3. Gurwitsch 1979: 14, 18.

çok açık olsa da Scheler ikisini de reddeder. Vurguladığı üzere, felsefeciler olarak görevimiz açık olanı sorgulamaktır. Verili olabilen bazı teorilerin hükmetmesine izin vermek yerine, fiilen verili olan şeye dikkatimizi vermeliyiz.[4] Scheler'in görüşüne göre analojik argüman başkalarına yönelik deneyimde içerilen zorlukları abartmakta ve öz-deneyimde içerilenleriyse hafife almaktadır.[5] Başkaları hakkında doğrudan algılanabilecekleri ne göz ardı etmeliyiz ne de kendi öz-deneyimimizin bedenli ve gizli karakterini teslim etmekten vazgeçmeliyiz. Scheler bizim başlangıçtaki kendiyle-âşinalığımızın kendi ifade edici hareketlerimize ve eylemlerimize yönelik deneyimimizi önceleyen ve başkalarından soyutlanarak vuku bulan saf zihinsel bir doğada olduğunu sonuç olarak reddeder. Başkalarıyla temel âşinalığımızın doğası gereği çıkarımsal olduğunu da reddeder. Onun iddiasına göre, özneler-arası bir anlayışın, ilk evresi anlamsız davranışın algısı ve ikincisi de psikolojik anlamın entelektüel temelli bir atfedilişi olan iki-evreli bir süreç olduğu yönündeki iddiasında fazlasıyla sorunlu bir şey söz konusudur. Böyle bir açıklama bize yalnızca davranış hakkında değil, zihin hakkında da çarpıtılmış bir resim sunar. Psikolojik terimleri davranışı tanımlamak için kullanmamız ve davranışı salt hareketler üzerinden tanımlama yönünde baskı altında olmamız tesadüf değildir. Pek çok durumda bir fenomeni suya sabuna dokunmadan psikolojik ve davranışsal bir yöne ayırmak oldukça zor (ve yapaydır) –yalnızca acıdan inlemeyi, el sıkışmayı, sarılmayı düşünün. Buna karşın, yüz yüze karşılaşmada sadece bedenle ya da gizli bir psişeyle değil, birlikli bir bütünle karşılaşırız. Scheler kimi zaman "ifade edici birlik"ten söz eder. Bundan sonra ancak bir soyutlama süreci vasıtasıyla bu birlik bölünebilir ve ilgimiz de "içe-doğru" ya da "dışa-doğru" ilerleyebilir.[6]

Başka bilincin derinlerinde saklı kalan psişik olgulardan ziyade öfke, utanç, nefret ve sevgi değil, dışarıdan görülebilen davranış tipleri ya da davranış tarzlarını tartışan Merleau-Ponty'de de benzer değerlendirmeleri buluruz. Merleau-Ponty'ye göre bu

4. Scheler 2008: 244.
5. Scheler 2008: 250-2.
6. Scheler 2008: 261.

davranışlar yüzde ya da bu jestlerde vardır, onların arkasında saklı değildir.[7] Onlar, kısacası, böylelikle başkalarına görünebilir olan bedensel jestler ve eylemlerde dışavurulur. Merleau-Ponty daha da ileri giderek klasik psikolojinin başkalarıyla nasıl ilişki kurduğumuz problemine tatmin edici çözüm bulamamasının tüm yaklaşımını belli sorgulanmamış ve gerekçelendirilmemiş felsefi önyargılara dayandırmasından ötürü olduğunu iddia eder. Her şeyden önce ve en önemlisi deneyimsel yaşamın yalnızca bir kişiye, yani buna sahip olan bireye doğrudan erişilebilir olduğunu ve kişinin başkasının psişesine tek erişiminin dolaylı ve onun bedensel görünüşü yoluyla dolayımlandığı yönündeki temel varsayımdır.[8] Ancak Merleau-Ponty benim deneyimsel yaşamımın benim dışında kimse için erişilebilir olmadığı içsel durumların bir dizisi olduğu fikrini reddeder. Bunun yerine, onun görüşü uyarınca, deneysel yaşamımız her şeyin üzerinde, dünyayla bir ilişkidir ve dünyaya yönelik bu davranışta başkasının bilincini de keşfedebileceğimdir. Şöyle yazmaktadır: "Başkasına yönelik perspektif onu tanımladığım ve kendimi dünyada işbaşında olan 'davranışlar' olarak tanımladığım andan itibaren bana açıktır."[9] Merleau-Ponty başkalarıyla nasıl ilişkilenebileceğimizi ve onları nasıl anlayabileceğimizi anlaşılır kılmak istiyorsak psişe kavramımızı tekrar tanımlamamız gerektiği sonucuna varır.

Fenomenologlar başkalarını anlamaya ve özneler-arasılığa yönelik sorulara bedenli algısal bir yaklaşıma genel olarak sahiptir. Başkasının bedensel mevcudiyetine yönelik algımızın fiziksel şeyleri algılamamızdan farklı olduğunu başlangıçtan itibaren teslim ederiz. Başkası kendi bedensel mevcudiyetinde yaşanan bir beden olarak verilidir, bir beden ki dünyayla fiilen ilişkilidir. Gerçekten de, Sartre'ın da parmak bastığı gibi, başkasının bedeniyle olağan karşılaşmamın fizyolojinin tarif ettiği türden bedenle karşılaşma olduğunu düşünmek vahim bir hatadır. Başkasının bedeni bana daima –bu bedenin eylemi ve dışavurumuyla eş-belirlenen– bir durumda ya da anlamlı bir bağlamda verilidir.[10]

7. Merleau-Ponty 1964b: 52-3.
8. Merleau-Ponty 1964c: 113, 114.
9. Merleau-Ponty 1964c: 117.
10. Sartre 2003: 369.

EMPATİ

Analojik argümanın eleştirisi çeşitli fenomenologlar arasında temel bir anlaşma noktası teşkil etmektedir. Husserl ve Stein'ın da dahil olduğu bazıları da, başkalarına yönelik anlayışımızın onların *empati* (*Einfühlung*) diye adlandığı ayrı türden bir yönelimselliğe karşılık geldiğini ya da ondan yararlandığını ileri sürer.[11] Fenomenologlar için empati duygusal bir tesir, imgesel perspektif-alma, sempati ya da şefkatle karıştırılmamalıdır. Bunun yerine, onlar empatiyi başkasını-anlama formuna dayalı temel bir anlayış, kişiler-arası anlayışın diğer daha karmaşık ve dolaylı formlarının varsaydığı ve bağlı olduğu bir anlayış olarak görür. Böylece onlar empatiyi başkasının-deneyimi ya da başkasının-algısı gibi terimlerle değiştirilebilir şekilde sıklıkla kullanıyordu.[12] Onların görüşü uyarınca, yokluğunda başkası hakkında sahip olabileceğiniz inanç ne olursa olsun, paylaşılamayan bir doğrudanlığı ve dolaysızlığı içeren yüz-yüze karşılaşmada başkasının tecrübi yaşamıyla bir âşinalık kazanabiliriz.

Peki, başkasının tecrübi yaşamı gerçekten de benimki gibi bana doğrudan verili midir? Merleau-Ponty'nin ısrarla vurguladığı üzere, başkasının öfke ya da ıstırabını onun davranışlarında, yüzünde ya da ellerinde algılayabilsem de, başkasının ıstırabı ve öfkesi hiçbir zaman onun için ifade ettiği anlamı benim için ifade etmeyecektir. Benim için bu durumlar gösterilir, onun içinse yaşantılanır.[13] Empatinin doğrudan ve dolaysız tavrına karşın, başkasıyla empati yaptığımda farkında olduğum şeyle başkasının deneyimlediği şey arasında illaki hep bir farklılık olacaktır. Sözgelimi başkasına yönelik duyguyu deneyimlemek bu nedenle söz konusu duyguyu kendi duygumuzmuş gibi deneyimleme biçiminden farklıdır. Fenomenologların empatinin başkasının deneyiminin kendi zihnime aktarımını asıl itibariyle içerdiği önermesini reddetmesinin de nedeni budur. Empatiye özgü olan şey tam da empatisi yapılan deneyimin bende değil de başkasında konumlanmasıdır. Empati, yabancı deneyimlerin

11. Krş. Stein 1989.
12. Husserl 1960: 92; Scheler 2008: 220.
13. Merleau-Ponty 2012: 372.

başkalığını bertaraf etmeden onları hedef alır. Ben ile başkası arasındaki farklı bulandırmak yerine, bir tür kaynaşmaya ya da kaynaşmış kişisel özdeşliklerin bir anlamına yol açmak yerine, kendinin-deneyimlenmesiyle başkasının-deneyimlenmesi arasındaki asimetri bu izahta empati için hayati önemdedir. Bu, Husserl'in bizim hakiki aşkınlıkla karşılaşmamıza izin veren bir şey olarak empatiden söz etmesinin ve empatide bilincimizin kendini aştığını ve bütünüyle yeni tür bir başkalıkla karşılaştığını yazmasının da nedenidir.[14]

Başkalarını *deneyimle*yebildiğimizi, böylelikle de çıkarımlara, öykünmelere ya da yansıtmalara münhasıran bel bağlayıp, onları kullanmak zorunda olmadığımızı iddia ettiğimizde, başkasını tam da kendisinin deneyimlediği şekilde deneyimleyebileceğimiz gibi bir sonuç çıkarılacağı anlamına gelmez bu. Öte yandan, başkasının yüz ifadelerini ya da anlamlı eylemlerini deneyimlediğimde, hâlâ yabancı bir öznelliği *deneyimle*rim ve yalnızca onu hayal etmem, kafamda kurmam ya da onun hakkında teoriler üretmem. Yanılabileceğim ve aldatılabileceğim olgusu söz konusu erişimin tecrübi karakterine karşı bir argüman ortaya koymaz. Üstelik başkalarının zihinlerine tecrübi erişimim benim kendi bedenime zihinsel erişimimden farklılaştığı olgusu bir kusur ya da eksiklik olmak zorunda da değildir. Bilakis tam da bu fark sayesinde, tam da bu asimetriden ötürü, deneyimlediğimiz zihinlerin *başka* zihinler olduğu iddiasında bulunabiliriz. Husserl'in dikkat çektiği üzere, şayet başkasının bilinci bana kendi bilincim gibi verili olsaydı, o zaman başkası bir başkası olmayı sürdürmez ve bunun yerine benim bir parçam olurdu.[15] Gerçekten de burada söz konusu olan meseleyi kavramanın daha eksiksiz bir yolu başka öznelerle tecrübi olarak karşılaştığımızda, onlarla her zaman kendi kavrayışımızı aşan başkaları olarak karşılaştığımızı söyleyerek olabilir. Böylece başkasının verililiği en özel türdendir. Başka olanın başkalığı tam da onun ele avuca sığmazlığında *kendini gösterir.* Levinas'ın gözlemlediği gibi, başkasının yokluğu tam anlamıyla onun başkası olarak mev-

14. Husserl 1973a: 8-9, 442.
15. Husserl 1960: 109.

cudiyetidir.[16] Özetle, kavradığımız şeyden daha fazlası zihinde vardır, ancak bu, anlayışımızı gayritecrübi kılmaz.

Fenomenologlar başkasının bedenli ve gizli deneyimleriyle tecrübi bir karşılaşma olanağına izin vererek zihin tartışmasına, yani zihin teorisinin teorisine ve zihnin simülasyon teorisine yönelik ünlü tartışma içindeki baskın tutumlara karşı çıkarlar. Her iki tutum da başkalarının zihinlerini deneyimlemenin mümkün olduğunu reddeder. Tam da başkalarının zihinlerine yönelik tecrübi bir erişimin yokluğundan ötürü, ya teorik çıkarımlara ya da içsel simülasyonlara bel bağlayıp onlardan yararlanmamız gerekir. Buna karşın fenomenologlar tam anlamıyla, başkasının doğrudan zihinli bir varlık olarak, bedensel jestlerinin ve eylemlerinin onun deneyimlerini ya da zihin durumlarını ifade eden bir varlık olarak deneyimleyebileceğimizi de ısrarla vurgulayacaktır.[17]

BİRLİKTE-OLMAKLIK [*BEING-WITH*]

Pek çok fenomenolog empatiye hayati bir önem atfetse de, yine de herkes onlarla aynı fikirde olmayacaktır. Onun öneminden şüphe duyan bir fenomenolog Heidegger'di. Heidegger için empati mefhumu (soyutlanmış) bir öznenin başka (soyutlanmış) özneyle nasıl karşılaşabileceğini ve onu nasıl anlayabileceğini açıklamak için ortaya konulmuştur.[18] Onun görüşüne göre, bu yaklaşım temelde özneler-arasılığın doğası olarak yanlış kavranmıştır, çünkü o, ilkin ve en başta –kişinin başkasının duygularını ve deneyimlerini kavramaya çalıştığı yerde (bu çağrışım özellikle Almanca *Einfühlung* empati kelimesinde, açıktır) bireyler arasındaki tematik bir yakınlaşma olarak anlaşılmıştır. Heidegger'in vurguladığı gibi başkalarının deneyimlerini tematik olarak kavrama girişiminin kendisi kuraldan ziyade istisnadır. Alışılageldiği üzere, başkalarıyla bilginin tematik nesneleri olarak karşılaşmayız. Bunun yerine, onlarla

16. Levinas 1987: 94.
17. Toplumsal bilişe yönelik yaklaşımlarla zihin-teorisi tartışmasındaki ana akım tutumlar arasındaki fark konusunda daha fazlası için bkz. Gallagher 2007 ve Zahavi 2011.
18. Heidegger 2001: 145.

gündelik yaşamımızın vuku bulduğu dünyayla ya da daha kesin söylersek, dünyevi bir durumda başkalarıyla karşılaşırız ve birlikte olma ve birbirimizi anlama biçimimiz anlamı bakımından eldeki durumla birlikte-belirlenir. Aslında pratik ilgilerimizin olduğu gündelik yaşamımızda sürekli başkalarıyla birlikteyizdir. Umumi bir dünyada yaşamakta, iş yapmakta, âlet kullanmakta, amaç gütmekteyim; bunların hepsi, ister olgusal olarak mevcut olsun isterse olmasın, başkalarına gönderimde bulunmaktadır. "Üzerinde yürüdüğüm pek işlenmemiş saha kendi sahibini ya da malikini dolayımlı-sunar [*appresent*]. Demir atmış bir yelkenli özellikle birini, onda seyahat eden birini, dolayımlı-sunar.[19] Gerçekten de Dasein'ın ilkin ve öncelikle bir dünyanın sonradan eklendiği dünyasız bir nesne olmadığı gibi, Dasein başkası ortaya çıkana dek yalnız değildir. Bir köprünün ya da bağlantının başlangıçta bağımsız iki ben, Ben ile Sen [*Thou*] arasında kurulduğu yönündeki imânın ta kendisi sonuç olarak temel bir yanlış-anlamadır. Empatinin doldurması gereken bir boşluk değildir, çünkü Dasein'ın dünyada-olmaklığının temel kurucu-bileşeni *birlikte-olmaklık*tır:

> Bir öznenin, kendi içinde sarıp sarmalandığı ve şimdi öznenin başka bir özneyle empati yaptığı varsayılır. Söz konusu soruyu formüle etmenin bu yolu saçmadır, çünkü burada varsayıldığı anlamıyla böyle bir nesne hiçbir şekilde yoktur. Şayet Dasein'ın ne olduğunun kuruluşu [*constitution*] bunun yerine gündelikliğin varsayımsız dolaysızlığında içinde-olmaklık ve birlikte-olmaklık olarak görülürse, bu durumda bu, söz konusu *empati* probleminin dış dünyanın gerçekliği sorunu kadar saçma olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[20]

Heidegger'in eleştirisi üç önemli meselenin altını çizer: 1. Özneler-arasılığın fenomenolojik bir araştırmasının yalnızca yüz-yüze karşılaşmaya odaklandığını açıkça göstermektedir. 2. En temel olana yönelik soruyu, paylaşılan bir dünyada somut yüz-yüze karşılaşmaya ya da yaşama yönelik soruyu ortaya koyar. 3. Özneler-arasılığın tatmin edici bir açıklamasının ben ile başkası arasındaki farkın ortadan kaldırılmasından ziyade,

19. Heidegger 1985: 240.
20. Heidegger 1985: 243.

buna yönelik bir vurguyu gerektirip gerektirmediğini irdelememizi ister.

1. İlk meseleye gelince, Heidegger elbette ki, bunu fark eden tek fenomenolog değildi. Sartre'ın açıkladığı gibi, âletler tartışmasız olarak –kendilerini üreten ve onları kullanan– *bedenli* başkalarının bir çokluğuna gönderimde bulunur.[21] Bu ölçüde, başkalarının birlikte-varoluşu meseleye eğilme ve şeyleri kullanma etkinliklerimizde zaten birlikte-ima-edilir. Biz dünya-içinde-varolmak olarak hep başkalarına bağlıyız:

> Komşumun ele geçirdiği bir dünyada yaşamak Başkasıyla her yol ayrımında karşılaşabilmektir; bu aynı zamanda kendimi, araçsal-komplekslerin benim özgür tasarımı ilkin onlara atfetmek zorunda olmadığım bir anlam taşıyabileceği bir dünyayla ilişkiyi girmiş bir halde bulmaktır. Halihazırda anlamla yüklenmiş bu dünyanın göbeğinde Ben, *benim* olan ve kendime atfetmediğim ve de "halihazırda sahip olduğum"u keşfettiğim bir anlamla karşılaştığım manasına da gelir bu.[22]

Bu nedenle dünyada kullanılan nesnelerin varoluşu benim özneler topluluğuna olan mensubiyetimi gösterir. Âletleri ya da araçları kullanımımda, benim en dolaysız amaçlarım herhangi birinin amaçlarıdır: Kendimi komşularımın herhangi biriyle değiş-tokuş edilebilir olarak kavrarım ve kendimi ondan ayırmam. Öncelikle, bilinmeyen bir müşteri için, düpedüz "başkası" için başkaları tarafından üretilen bir âleti kullandığım her zaman, kendi bireyselliğimi yitiririm. Bir çift ayakkabıyı giydiğim ya da bir şişenin tıpasını çıkardığım veya bir asansöre yürüdüğüm veyahut da bir tiyatroda güldüğüm her zaman, Sartre'ın deyimiyle, kendimi "herhangi biri"ne dönüştürürüm.[23]

21. Sartre 2003: 363, 365.
22. Sartre 2003: 531.
23. Sartre 2003: 448.

İlgili fikirler daha *Ideen II*'de diğer insanlardan kaynaklanan eğilimlerin yanı sıra, gelenek ve alışkanlığın talep ettiği belirsiz genel taleplerin de varolduğu gerçeğine dikkat çeken Husserl'de de bulunabilir: Böyle yargıda bulunul"ur", çatal şöyle tutul"ur" vs.[24] Normal olarak kabul edileni başkalarından öğrenirim –ve gerçekten de çoğunlukla bana en yakın olandan, dolayısıyla da birlikte büyüdüğüm kişilerden, bana öğretenlerden ve yaşamımın en mahrem alanına ait olanlardan. Böylelikle müşterek bir *geleneğe* katılırım. Husserl *normal yaşam*dan *generatif yaşam* diye söz eder ve her (normal) insanın tarihsel olarak devamlılığı olan bir topluluğun üyesi olarak kurulması sayesinde *tarihsel* olduğunu beyan eder.[25] Sonunda yeni her nesil önceki nesillerin emeğiyle kurulanı miras alır ve bu mirası şekillendirerek geleneğin müşterek birliğinin kuruluşuna kendi katkısını yapar. Topluluk ve topluluk-haline-gelme doğası gereği kendilerinin dışındaki nesiller silsilesinin engin bitimsizliğine işaret eder ve böylelikle de insan varoluşunun tarihselliğine gönderimde bulunur.

2. İkinci meseleye gelince, Schutz bize dengeli bir bakış açısı sunar. Schutz kişiler-arası anlayışın tüm formlarının geçerliliğini bu tür bir karşılaşmadan türettiği anlamda temel nitelikte olan biz-ilişkisi olarak da adlandırdığı doğrudan yüz-yüze karşılaşmayı ele alır.[26] Öte yandan vurguladığı üzere, kişiler-arası anlayış pek çok form ve şekilde ortaya çıkar ve şayet bu çeşitliliğe ve karmaşıklığa hakkını teslim etmek istiyorsak, empatiye odaklanan dar bir bakış açısının verebileceği şeyin ötesine geçmemiz gerekir. Başkalarına yönelik anlayışımız hiçbir zaman bir hava boşluğunda yer almaz; bir anlık görüntü formatına sahip değildir. Alışılageldiği üzere, başkasıyla karşılaşmamıza tüm bir bilgi, hem daha genel türde bilgi, ancak sıklıkla da söz konusu belli kişiyle ilgili bilgi de, yani

24. Husserl 1989: 281-2. " 'One' judges thus, 'one' holds the fork in such and such a way, etc."
25. Husserl 1973b: 138-9, 431.
26. Schutz 1967: 162.

alışkanlıklarının, ilgilerinin vs bilgisi de beraberinde gelir.[27] Bu bilgi doğrudan toplumsal etkileşim söz konusu olduğunda bile yorumlayıcı bir şema olarak hizmet eder.

Sonuç olarak, Heidegger'in dikkat çektiği eleştirel noktayı kabul edebilir ve hâlâ empati mefhumunun yararlı olduğunu kabul edebiliriz. Başkalarına yönelik tipik anlayışımızın bağlamsal olduğunu basitçe kabul etmeli ve doğru anlaşıldığında empatinin kendini başkasına hissederek yansıtma sorunu değil, bilakis davranışı zihnin bir ifadesi olarak deneyimleme becerisi olduğunun, yani başkalarının zihin yaşamına onların dışavurucu davranışa ve anlam dolu eyleme erişme becerisi olduğunun farkına varmalıyız.

3. Son meseleye gelince, Sartre sonunda Heidegger'in yaklaşımına şiddetli bir eleştiri yöneltmiştir. Yüz-yüze karşılaşmayı önemsememek ya da göz ardı etmek ve gündelik başkasıyla-olmaklığımızın anonimlik ve ikâme-edilebilirlikle tanımlandığı ölçüde vurgulamak –Heidegger'in ifadesine göre, başkaları kişinin aralarında varolduğu, ancak "kendini çoğunlukla [onlardan] ayırt edemediği" kişilerdir[28]–, Sartre'a göre özneler-arasılıkta fiilen söz konusu olan şeyi gözden kaçırmaktır: *Radikal başkalık*la karşılaşma ve karşı karşıya gelme. Sartre'ın başkasının başkalığını ve aşkınlığını vurgulaması daha sonra, başkasının başkalığına ve farkına saygı duymaktan yoksun olan ve bunu takdir etmeyen bütünleştirici bir açıklamayı ortaya koyduğu için Heidegger'e saldıran Levinas tarafından da radikalleştirilmiştir.[29] Kendi çalışmasında Levinas başkasıyla karşılaşmamın kavramsallaştırılamayan ya da bir kategoriye dahil edilemeyen bir şeyle karşılaşma olduğunu öne sürmeye devam eder. "Şayet başkasına sahip olabilseydim, onu kavrayabilseydim ve onu bilebilseydim, o başkası olmazdı."[30] Başkasıyla karşılaşma silinemez bir başkalıkla

27. Schutz 1967: 169.
28. Heidegger 1996: 111.
29. Levinas 1969: 45-6, 67-8, 89.
30. Levinas 1987: 90.

karşılaşmadır. Gücüm dahilindeki bir şeyle koşullanmayan, ancak bir ziyaret, bir tecelli [*epiphany*] ya da bir açığa-çıkma/vahiy [*revelation*] karakteri taşıyan bir şeyle koşullanmayan bir karşılaşmadır. Levinas karakteristik bir hamleyle başkasıyla sahih bir karşılaşmanın, algısal ya da epistemik olmaktan ziyade, doğası gereği *etik* olduğunu öne sürüyordu.[31]

Hem Levinas hem de Sartre için, özneler-arasılık açıklaması ben ile başkası arasındaki ayrımı bertaraf etmeye çalıştığında başarısız olacaktır. Diğer fenomenologlar için, ben ile başkası arasındaki indirgenemez farka yapılan çok fazla vurgu, basitçe onların ilişkisini ve bağlantısını anlaşılmaz hale getirecektir. Bu çıkmazın gösterdiği üzere, özneler-arasılığın fenomenolojik bir açıklamasının karşısına çıkan belirleyici zorluklardan biri, ben ile başkası arasındaki benzerlikle fark arasında uygun bir denge bulmaktır.

TOPLULUK

Fenomenolojik bir çalışmada toplumsallık konusunda bulacağımız şey, birbirimizi nasıl anlayageldiğimizin bir tartışması değildir sadece. Bu başlangıç niteliğindeki çalışma daha geniş grup oluşumlarının zengin bir tartışmasına yol açmış ve topluluk yaşamının hedeflenen bir araştırmasıyla sonuçlanmıştır. İlgi çekici ve belki de şaşırtıcı-olmayan bir şekilde az önce takdim edilen farklı görüşler dikkate alındığında, iki farklı fenomenolojik yaklaşımı burada belirlemek de mümkündür. Topluluk deneyimlerinin ve biz-ilişkilerinin kişiler-arası anlayışın belli formlarında kök saldığı ve bu formlara bağlı olduğu ısrarla vurgulanmakta ve farklı grup oluşumlarının yeterince iyi fenomenolojik bir açıklaması bu nedenle bireylerin tecrübi olarak nasıl karşılıklı ilişki içinde olduklarının bir tetkikini gerektirmektedir. Diğeriyse, ikili yüz-yüze ilişkiye ayrıcalık tanınmasının, topluluk yaşamı hususunda gerçekten ayırt edici olanı gözden kaçırmak durumunda olacağını ileri sürer.

31. Levinas 1969: 43.

Şimdi iki rakip görüşü takdim edelim ve tartışalım. Halihazırda gördüğümüz gibi, Scheler kimi zaman da kullandığımız analojik akıl yürütmenin daha dolaylı formlarından hareketle bedensel dışavurumsallığında algısal olarak tezahür ettiği şekliyle başkalarının zihinsel yaşamını doğrudan kavrama becerimizi ayırt eder. *Sempatinin Doğası* başlıklı çalışmasında Scheler, farklı tipteki duygusal ilişkililiğin ince elenip sık dokunmuş bir tasnifini önermeye devam eder ve şunlar arasındaki farkı vurgular:

- Duygusal tesir/sirayet, kişinin başkalarının, sözgelimi onların sevinç ya da korkusundan etkilenmesi (ya da bu sevinç ya da korkusunun bize bulaşması).
- Başkasının duygusal durumuna duygusal bir cevap olarak sempati.
- Bir duyguyu *bizim* gibi eş-özneyle birlikte deneyimlemeyi içeren duygusal paylaşım.[32]

ÖZNELER-ARASILIK VE TOPLUMSALLIK

Etikte Formelizm ve Formel-olmayan Değerler Etiği başlıklı çalışmasında Scheler bu ayrımlara döner; ancak bunların farklı toplumsal birliklerde de işler olduğunu ve felsefi bir sosyolojinin görevinin bu farklı grup oluşumlarının birbiriyle nasıl ilişkili olduğunun bir teorisini geliştirmek olduğunu şimdi eklemektedir. Örnek vermek gerekirse, Scheler analojik akıl yürütmeyi kullanan araçsal olarak birbiriyle-ilişkili güvensiz bireylerin yapay bir birliğini düşündüğü duygusal bir sirayet edişin, *ortaklığın* hükmettiğini düşündüğü *kalabalık*la duygusal paylaşım, güven ve karşılıklılığının karakterize ettiği *topluluk* arasında ayrım yapar.[33] Kişiler-arası ilişki ve anlayışın farklı formlarının titiz bir araştırması ve analizi, bu nedenle, toplumsal oluşumların fenomenolojisine giden önemli bir sıçrama tahtası olarak ele alınır.

Scheler'in toplulukla toplum arasındaki ayrımı, Gerda Walther'in çalışmalarında da bulunabilir. Walther, ortaklığı,

---

32. Scheler 2008: 8, 12-3, 15.
33. Scheler 1973: 525-9.

salt stratejik ya da araçsal değerlendirmeler üzerinden işbirliği yapmaya karar veren bireylerin bir araya gelişi olarak tanımlar. Buna karşın topluluk, kendilerini ve başkalarını *biz*in üyeleri olarak anlayan ve dayanışma bağıyla birbirine bağlanan bireylerden müteşekkildir. Daha açık söylersek, Walther topluluğa yönelik fenomenolojik bir araştırmanın topluluk deneyimlerini nasıl görmesi gerektiğinden ve bu ikincisinin içsel bir bağı, bir birliktelik duygusunu ya da üyeleri arasındaki karşılıklı bir birliği nasıl içerdiğinden söz eder. Walther "ancak onların içsel bağıyla, bu birliktelik duygusuyla –gevşek ve sınırlı olsa da– toplumsal bir oluşum bir topluluğa dönüşür"[34] der.

Bu içsel bağ ya da birlik nasıl meydana gelir? Burada Walther'in, kendi soruşturmasının önceki fenomenologlar tarafından sunulan empati analizlerini ne ölçüde varsaydığını ve onlar üzerinde inşa edildiğini açıkça kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.[35] Özellikle, topluluk deneyimlerinin benim ya da senin deneyimin gibi değil de *bizlerinki* olarak, karşılıklı empatinin iç-içe-geçen edimlerinin bir sürecinin sonucu olarak nasıl hissedilegeldiğini tartışmaktadır.[36]

Karşılıklı empatinin özel bir türünün biz-perspektifinin gelişiminde hayati bir rol oynayabileceği fikri de Husserl'de bulunabilir.

Yirmilerin ve otuzların başındaki elyazmalarında Husserl, başkasına yönelik –dolayısıyla da kendime tecrübi olarak yönelen– empatik deneyimimin, yani başkasına yönelik deneyimimin kendimin eş-deneyimini içerdiğini, biz-edimlerinin olanak koşulu olduğunu ileri sürer.[37] Husserl, ben başkasına hitap ettiğimde ve başkası kendisine hitap edildiğinin farkına varıp karşılık verdiğinde ne olduğunu inceler. Her ikimiz de başkası tarafından deneyimleniyor ve anlaşılıyor olduğumuzun farkına vardığımızda, daha yüksek kişiler-arası bir birliğin –*biz*in– tesis edilebileceği iletişimsel edimlerle ilgileniriz.[38] Husserl bu ne-

34. Walther 1923: 33.
35. Walther 1923: 17.
36. Walther 1923: 85.
37. Husserl 1959: 136-7.
38. Husserl 1989: 202-4, 254.

denle bizin kurulması için diyaloğun merkeziliğini vurgular ve topluluk-yaratan bir edim olarak iletişimden söz eder.[39]

Bununla birlikte, herkes topluluk deneyimleri için bedenlenmiş ikili ilişkilerin önemine yapılan bu vurguyla hemfikir olmayacaktır. Heidegger ve Gurwitsch'in çalışmalarında çeşitli eleştirileri bulabiliriz. Heidegger'in tutumu hakkında daha önce söz edilenler dikkate alındığında onun eleştirileri şaşırtıcı gelmemelidir. Heidegger empatinin ontolojik ya da epistemik önceliği olduğunu reddetmiyordu sadece. Açıkçası, "Başkasıyla-birliktelik Ben-Sen ilişkisiyle açıklanamaz" diye bir iddiada bulunmaktadır.[40]

Heidegger insanların isimsiz ve isyankâr bir kitleden bir bowling takımına ya da hırsızlar çetesine dek, pek çok bir araya gelme tarzı olduğunu teslim eder. Öte yandan, bir çokluk olarak bizi, "bireysel insanların [bir] topluluğu" olarak,[41] "ayrı Ben'in çokluğu" olarak[42] düşündüğümüz müddetçe, hakiki topluluğun ne olduğunu kesinlikle kavramış olmayacağız.[43] 1934 tarihli bir derste o, bizim, halkın, *Volk*un, bağımsız öznelerin bir topluluk kurmak için anlaşmaları nedeniyle meydana gelmediğimizi, gelmediğini iddia etmeye devam eder. Bunun yerine, paylaşılan tarih ve miras temelinde hep halihazırda karar kılınan şeydir o.[44]

Bir ölçüde tartışılabilir bir eleştiri Gurwitsch'in çalışmalarında da bulunabilir. Gurwitsch Walther'in birliktelik duygusuna yaptığı gönderime itiraz eder ve stratejik ortaklıkların yalnızca kimi zaman pozitif duyguların eşlik edilmesiyle gerçekleşmediğini, aynı zamanda bir topluluğun çatışmaların ya da kan davalarının pozitif duyguların yerine geçtiği durumlarda illaki tehdit edilmeyeceğini ya da dibinin oyulmadığını da iddia eder. Bir topluluğa üye olma bu nedenle negatif kişiler-arası duygular mevcut olduğunda bile devam edebilir. Ancak birliktelik duygusu topluluk olarak topluluğu kuran şey değilse, o zaman belirleyici olan nedir? Gurwitsch için esas faktör paylaşılan bir geleneğin

39: Husserl 1973b: 473.
40. Heidegger 2001: 145-6.
41. Heidegger 2009: 55.
42. Heidegger 2009: 34.
43. Heidegger 2009: 45.
44. Heidegger 2009: 50, 72.

mevcudiyetidir. Mensubiyet iradi olarak başlatılıp devam ettirilmese bile, kişi bir topluluk içinde doğup yetiştirilebilir ve bu topluluk ilişkisi kişinin iradi olarak kendini koparabileceği bir şey değildir.[45] Aslında kişisel bir irade ve karar alanının ötesindedir bu. Kişinin müşterek olarak kendisine katıldığı kişiler kişisel özelliklerine dayanan özgür bir tercihle değil, paylaşılan bir mirasa dayanan bir seçimle seçilmişlerdir. Topluluk haline gelme, bu nedenle, esasında tarihseldir. Bir topluluğa üye olmak sorgulanmaksızın kabul edilen bir bağlama kök salmamızı sağlayarak hem dünyayı hem de kendimizi anlama tarzımızı derinden etkiler.[46]

Toplumsallığın temellerine dair fenomenolojik tartışma Heidegger ve Gurwitsch'in katkılarıyla son bulmamıştır. İkili yüz-yüze karşılaşmaların ya da başkalarıyla-birlikte-olmaklığın daha anonim ve topluluksal formlarının önceliği olup olmadığı tartışması günümüze kadar devam etmiştir.[47]

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Søren Overgaard, *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*, New York ve Londra: Routledge, 2007.
- Anthony Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995.
- Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Çev. C. Macann, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

45. Gurwitsch 1979: 122-4.
46. Gurwitsch 1979: 132.
47. Schmid 2009; Zahavi 2016.

Üçüncü Bölüm
Uygulamalı Fenomenoloji

Felsefi bir uğraş olarak fenomenoloji öncelikle pozitif bilgimize katkıda bulunmayla ya da onu artırmayla ilgilenmez. Onun görevi, dünyanın farklı alanları hakkındaki yeni empirik bilgiyi açığa kavuşturmak değil, bu bilginin temelini araştırmak ve bunun nasıl mümkün olduğunu açığa kavuşturmaktır. Heidegger'in bir zamanlar açıkladığı gibi, "felsefe yapmak sağduyunun kendinden-apaçık ve sorgulanamaz gördüğü şeylere yönelik tam bir muammadan bütünüyle ve sürekli olarak tedirgin olmak ve bu muammaya karşı düpedüz hassas olmak anlamına gelir."[1] Gerçekten de bir okumaya göre, göz ardı edilen tam da uluortalığın bu alanını fenomenoloji araştırmaya çalışır ve bunu gerçekleştirebilme becerisi belli felsefi bir tavrı benimsemesinde vaat edilir.

Bu teşebbüsün belirgin felsefi doğası dikkate alındığında, fenomenolojinin pozitif bir bilim için değerli bir şey ortaya koyup koyamayacağını merak edebiliriz. O herhangi bir şekilde empirik bir çalışmayı biçimlendirebilir mi? Bununla birlikte, müteakip iki bölümde göstereceğimiz gibi, bu sorulara verilen cevap çoğunlukla olumludur. Öznenin bedenli olarak anlaşıldığı ve de toplumsal ve kültürel olarak dünyada-olmaklık olarak gizlendiği insan varoluşuna yönelik bir açıklamayı ortaya koyarak fenomenoloji pek çok bilimsel disiplinin işlettiği ve sorgulamaksızın kabul ettiği bir çerçeveyi analiz edip aydınlatmaz

1. Heidegger 2010: 18.

sadece, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, edeb*i* çalışmalar, eğitim çalışmaları vs dahil olduğu sosyal bilimler ve beşeri bilimlerde türlü disiplinlere önemli girdiler de sunabilir.

Aşağıda sosyoloji ve psikolojiye odaklanacağım. Fenomenoloji bu iki disiplin üzerinde bir etkide bulunmakla kalmamış, aynı zamanda söz konusu etki öyle geniş çaplı ve sürekli olmuştur ki, fenomenolojik bir sosyoloji ve psikolojiden bile söz edilebilir.

9
Fenomenolojik Sosyoloji

İlk olarak fenomenolojinin sosyal bilimleri, özellikle de sosyoloji alanını nasıl etkilediğine bakalım. Şimdiye dek açık olacağı üzere, fenomenologlar özneler-arasılığı çokça ciddiye alırlar ve Husserl bile fenomenolojinin asıl gelişiminin bir tür sosyolojiye yol açacağını öne sürmüştür.[1] Genel olarak ifade edildiğinde, fenomenoloji rahatça meta ya da proto-sosyoloji formu olarak kavranabilir. Fenomenoloji, insanın toplumsal varlığının temel bir izahını vererek sosyal bilimlerin içinde işlediği çerçevenin berraklaştırılmasını önermektedir. Farklı şekilde ve daha da kısa ifade edersek, toplumsal gerçekliğin makul bir teorisi fenomenolojinin önerebileceği bir şeydir. Bununla birlikte, bu süreçte temalar, kavramlar ve yöntemler söz konusu olduğunda klasik fenomenolojiden yararlanan sosyoloji içinde ayrı bir gelenek de bulunabilir. Dolayısıyla, bazı temel figürleri, yani *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi*'nin (1932) yazarı Alfred Schutz'u, *Gerçekliğin Toplumsal İnşası: Bilgi Sosyolojisinde Bir İnceleme* (1966) kitabının yazarları Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ı ve bu bağlamda en önemli eseri *Etnometodolojide Çalışmalar* (1967) olan Harold Garfinkel'i ele almalıyız.

SCHUTZ

Alfred Schutz sıklıkla fenomenolojik sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilir.[2] Schutz ilkin Max Weber'in yorumlayıcı sos-

1. Husserl 1962: 539.
2. Schutz (1899-1959) aslında hukuk okumuş ve doktora derecesini 1921'de

yolojisinden ilham almıştır; ancak Weber anlamlı eylemi sosyal bilimlerin temel konusu olarak görüp aynı zamanda bireysel failin kendi eylemine atfettiği anlamı açıkça temalaştırmanın önemini vurgulasa da, genel olarak toplumsal anlamın kuruluşunu incelemediği gibi, epistemolojideki ve anlam teorisindeki temel sorunları da deşmemiştir. Tam da bu boşluktu ki, Schutz, Weber'in sosyolojisini Husserl'in fenomenolojisiyle birleştirerek doldurma girişiminde bulunuyordu.[3]

Bu, toplumsal ilişkilerin ve eylemlerin çerçevesini ve evresini teşkil eden matematikleştirilmiş bilim dünyası yerine yaşam-dünyası olduğu için, sosyolog, diye iddia eder Schutz, çıkış noktasını yaşam-dünyasında bulacaktır. İhtiyaç duyulan şey gündelik yaşamın sistematik bir tetkikidir ve bu da yeni türde sosyoloji teorisini gerektirir. Schutz'un somut katkısı burada iki-katlıdır. İlkin yaşam-dünyasının özsel yapılarını tanımlamayı ve çözümlemeyi amaçlar. İkincisi, öznelliğin toplumsal anlam, toplumsal eylemler ve toplumsal durumların inşasında içerilme biçiminin bir açıklamasını sunar. Husserl'in yönelimsellik analizine dayanan Schutz bu münasebetle toplumsal dünyanın kendini çeşitli yönelimsel deneyimlerde açığa vurduğunu ve tezahür ettiğini iddia eder. Onun anlamlılığı özneler tarafından kurulur ve toplumsal dünyayı anlamak ve ona bilimsel olarak hitap etmek için, onun, uğruna varolduğu toplumsal failleri incelemek gerekir.

Sosyal bilimci gündelik faillerin güvenilir açıklamalarını inşa etmelidir –bir açıklama ki bilinç, saikler, kendini-yorumlama ve anlama gibi şeyleri içerir. Buna karşın, sosyolojik uğraşın bir kısmı toplumsal yapıların ve ilişkilerin gözlemlenen faillerin kendileri için sahip olduğu anlam ve imlemi açıkça tam anlamıyla ortaya koymaktır.[4] Schutz'a göre, bu nedenle sosyal bilimlerin ana konusu doğa bilimlerininkinden daha karmaşıktır. Dediğine bakılırsa, sosyal bilimler "ikinci dereceden [*second*

Viyana'da almıştı. Daha sonra bir bankada çalışmış ve 1943'ten sonra, ABD'ye göç etmesinin ardından, bir üniversitede, New York'taki *New School for Social Research*'te yarı-zamanlı olarak görev yapmıştı. 1952'de aynı enstitüde profesör oldu.

3. Schutz 1967: 13.

4. Schutz 1962: 6; Schutz 1964: 7.

degree] yapılar"ı kullanmalıdır,[5] çünkü bu bilimlerin "nesneler"i –toplumsal failler– etraflarındaki gerçekliğin "birinci-mertebeden [*first-order*] yapıları"nı kullanırlar. Bu, sosyal bilimi doğa biliminden radikal anlamda ayırır: Bu ikincisi, açıkçası incelenen nesneleri anlamaya ve onların kendini-yorumlamasına ihtiyaç duymaz (elektronlar ve aminoasitler kendini-anlamaz). Schutz bu nedenle indirgemeci programları, sözgelimi insan eylemini gözlemlenebilir davranışa ve uyaran-tepki mekanizmasına indirgeme girişiminde bulunan davranışçılık ve pozitivizmi reddeder.

Schutz için, sosyolojinin ana nesnesi kurumlar, Pazar konjonktürleri, toplumsal sınıflar ya da iktidar yapıları değil, bunun yerine *insanlar*, yani başkalarıyla olan sayısız ilişkileri içinde ele alındığında eyleyen ve deneyimleyen bireyler, aynı zamanda gözü kendi üzerinde olan anlam-oluşturan öznel yaşamlardır. Elbette ki Schutz'un temel noktası sosyolojinin kurumlara, iktidar yapılarına vs ilgi duymaması değildir. Bunun yerine, "iktidar yapısı" gibi bir kavramın belli amaçlar için yararlı olabilecek olan, ancak sonunda, iktidar yapılarının deneyimlemeyi, yorumlamayı ve eyleyen bireyleri varsaydığını bize hiçbir zaman unutturmaması gereken bir tür "entelektüel stenografi" olarak görülmesi gerektiğini ısrarla vurgular.[6]

Peki, Schutz toplumsal dünyada gündelik yaşamımızı nasıl tanımlar ve karakterize eder? Onun merkezî mefhumu *tipselleştirme*dir. Dünyada deneyimlediğimizde ve yolculuk yaptığımızda, maksimlerin ve reçetelerin bir dağarcığını –pratik bir "nitelikli bilgi" türünü– kullanırız. Yaşam-dünyasında nesneler yalnızca emsalsiz, bireysel entiteler değildir, aynı zamanda "dağlar", "ağaçlar", "evler", "hayvanlar" ve "kişiler"dir. Neyle karşılaşırsak karşılaşalım, az ya da çok genel "tipi"ne halihazırda âşina olduğumuz bir şeydir bu. Ağaçlar hakkında yalnızca oldukça sınırlı bir bilgisi olan kişi belki de ormanda yanından geçtiği ağacın bir karaağaç ya da kayın olup olmadığını söyleyemez, ancak onu dolaysızca "bir ağaç" olarak görür. Başka bir deyişle, kendi çevremiz hakkında temel bir tür bilgiye sahibiz. Bu bilginin ilk kaynağı önceki deneyimdir –hem kendimizin bizzat tecrübe

5. Schutz 1962: 6.
6. Schutz 1962: 34-5; Schutz 1964: 6-7.

ettiği deneyim hem de başkalarının bize aktardığı deneyim. Tam bir doğallıkla yararlandığım tipik varsayımlar ve yönergeler stoğu çoğunlukla toplumsal olarak türetilmiş ve kabul edilmiştir.

Tipleştirmeler de başkalarını anlama tarzımızda kilit bir rol oynar. Bunun nedenini anlamak için toplumsal dünyanın heterojen olduğunu ve aynısının kişiler-arası ilişkiler için de geçerli olduğunu fark etmek önemlidir. Bu ikincisi, anlaşılacak olan kişinin bedensel olarak mevcut olup olmadığı ya da uzay ya da zamanda yer değiştirmiş olup olmadığına bağlı olarak farklılaşır. Başkalarının ortaklarımızın, çağdaşlarımızın, seleflerimizin ya da haleflerimizin dünyasına ait olup olmadığını, veyahut Schutz'un kendi terimlerini kullanırsak, başkalarının *Umwelt*imize, *Mitwelt*imize, *Vorwelt*imize ya da *Folgewelt*imize ait olup olmadığına bağlıdır bu.[7] Toplumsal dünya çok-katmanlıdır ve fenomenolojik sosyolojinin önemli görevlerinden biri bu farklı katmanların titiz bir analizini icra etmektir.

Bizim *Umwelt*imizde vuku bulan toplumsal karşılaşmalarımıza öncelikle odaklanmak açık görünebilir, ancak Schutz'un dikkat çektiği gibi, böyle bir odaklanma nihayetinde fazlasıyla dar ve sınırlı olacaktır; bu, herkesin kabul edeceği gibi merkezî ve temel olsa da, toplumsal bir dünyanın küçük bir parçasıdır. Daha önce yüz yüze karşılaştığım, ancak şimdi yurtdışında yaşayanları ya da somut bireyler olarak değil de, sözgelimi vergi memurları, polis memurları ya da pratisyen hekim gibi belli rollerin ya da işlevlerin tanımladığı toplumsal mekândaki noktalar olarak varlıklarını bildiğim kişileri veyahut da benden önce varolanları, örneğin *Vorwelt*in üyelerini de anlayabildiğimi unutmamalıyız.[8]

Çağdaşlarımızla ilişkiye girme biçimimize –yani zamanda birlikte-varolduğumuzdan ötürü doğrudan deneyimleyebildiklerim, oysa aslında, dolaysız çevremde olmadıklarından deneyimlemediklerime– daha yakından bakalım. Yüz-yüze ilişki, bu oldukça gündelik olsa da –örneğin metroda bir yabancıyla karşılaşma şansı– başkasına yönelik doğrudan deneyimi içerirken, çağdaşlarımı anlamam karakter bakımından aksi bir

7. Schutz 1967: 14.
8. Schutz 1967: 142-3.

durumda farklılaşabilse de, tanımı gereği dolaylı, çıkarımsal ve gayrışahsidir.[9] Örneğin kısa süre önce Şili'ye seyahate çıkan yakın bir arkadaşımla ilişkim ve onu anlamamla bana az önce bir koli gönderen tanımadığım bir kitapçıyla ilişkim ve onu anlamamı karşılaştırın. Her ne kadar ikisi de benim *Mitwelt*ime ait olsalar da, onlara yönelik anlayışım açıkçası büyük ölçüde farklıdır. Yine de, arkadaşıma dair oldukça mahrem bir bilgim olsa da, çağdaşım olarak arkadaşıma yönelik anlayışım yine de yüz-yüze ilişkiye karakterini veren dolaysızlıktan yoksun olacaktır;[10] bu daima toplumsal dünyaya dair genel bilgimden yararlanan yorumlayıcı yargılara dayanacak ve tipikliğin yapılarınca şekillendirilecek ve çerçeve içine alınacaktır.[11] Onun karaktere sadık kalmayı sürdüreceğini ve aynı kalacağını varsayıyorum. Tiplerin rolü daha belirsiz başkalarıyla ilişkiyi içeren eylemler dikkate alındığında daha da belirgindir. Sözgelimi bir mektup gönderdiğimde meydana gelen toplumsal anlayış türünü düşünelim. Böyle yaptığımda, eylemime bazı çağdaşlarımla –örneğin postacılarla– ilgili varsayımlarım yön verir. Onların adresi okuyacaklarını ve mektubu alıcıya göndereceklerini varsayarım. Onları kişisel olarak tanımam ve belli bireyler olarak düşünmem, ancak nasılsam öyle davranarak, onlarla ideal tipler olarak, belli işlevlerin taşıyıcısı olarak ilişki kurarım. Elbette ki, bu toplumsal sürecin işleyebilmesi için kendi eylemlerimden bazılarını da tipleştirmem gerekir. Tipik posta memurunun benim el yazımı anlayabileceği şekilde yazmaya çalışır, zarfta tipik bir yerde vs adresi yazarım. Kısaca ifade edildiğinde, kendimi tipik "mektup göndericisi" haline getirmeye çalışırım.[12] Tipleştirme (ve stereotipleştirme) bu nedenle gündelik tahmin edilebilirliği kolaylaştırır.

Gündelik yaşamda sürekli *Umwelt*le *Mitwelt* arasında gidip geliriz ve Schutz'un da dikkat çektiği gibi, birinden diğerine geçiş hiçbir problem çıkarmaz. Bu böyledir, çünkü biz hep kendi davranışımızı ve burada ve şimdiyi aşan anlam bağlamları içinde

9. Schutz 1967: 177, 181.
10. Schutz 1967: 178, 183.
11. Schutz 1967: 181, 184.
12. Schutz 1962: 25-6.

başkasının davranışını yorumlarız. Bu anlamıyla, ilişkimizin doğrudan ya da dolaylı olup olmadığı sorunuyla dar bir bakış açısıyla ilgilenmek bir ölçüde akademik bir uygulamadır.[13] İdeal tiplerin kullanımının çağdaşlarımın (yahut da haleflerimin veya seleflerimin) dünyasıyla sınırlanmadığı dikkate alındığında, bu hayli hayli öyledir. Kazandığımız ideal tipler bilgi dağarcığımızın parçası olur ve yüz-yüze etkileşimlerimizi de etkilemeye başlar; yani, doğrudan toplumsal deneyim dünyasında bile yorumlayıcı şemalar olarak hizmet edebilirler.[14]

Doğal olarak uyum sağladığımda, tipleştirmelerimin ait olduğu pratik bilginin ya da "nitelikli-ilgi"nin tüm sistemi âdeta arka-planda kalmaya devam eder. Bu açıkçası gündelik pratik odaklanmamla bağlantılıdır: Gönderilecek mektuplarım, alınacak gıda maddelerim, okula götürecek çocuklarım vs vardır. Onların, parçalarını oluşturduğu bu etkinlikler ve onların çeşitli tasarıları benim ilgi ve önceliklerime yön verirler. Çeşitli tipleştirmeleri içeren pratik bilgim, öyle doğal ve dolaysız olarak kullanarak nadiren durup kendileri üzerine düşündüğüm âletlerdir. Schutz'un da sıkça belirttiği gibi, onları *verili olarak*, geçerliliklerini sorgulamadan ve onları incelemeye tâbi tutmadan alırım.[15] Husserl gibi Schutz da bu sorgulanmamış ve eleştirel olmayan tavrı "doğal tavır" olarak adlandırır.

Bununla birlikte arka-plan bilgimiz değişikliğe bağışıktır. Tipleştirmelerim amaçlarımı ve hedeflerime ulaşmamda yardımcı olduğu müddetçe yürürlükte kalır; ancak sürekli tekrarlanırlarsa, onları tipik olarak değişikliğe uğratırım. Schutz'un belirttiği gibi, arka-plan bilgimiz sorgulanmaksızın kabul edilir, ancak "aksi bildirilmedikçe."[16] Şayet, sözgelimi mektuplarımın adrese ulaşmadığını sürekli deneyimlediğimde, tipik posta çalışanları ve onların tipik motifleriyle ilgili bazı varsayımlarımı gözden geçiririm. Öte yandan, ancak başka varsayımlara ve tipleştirmelere bel bağlayarak böyle bir durumla başa çıkabilirim. Posta Teşkilatına bir şikâyet kaydı açabilir, böylece belli memurların

13. Schutz 1967: 178.
14. Schutz 1967: 185.
15. Schutz 1962: 74.
16. Schutz 1962: 74; Berger ve Luckmann 1991: 58.

belli tipik şekillerde davrandıklarını zımnen varsayabilirim (şikâyetin okunmamış olarak bir kenara atılması yerine, okunduğunu varsayıyorum). Alternatif olarak şu andan itibaren yalnızca e-posta kullanmaya, böylelikle de internet servis sağlayıcımın vs payına tipik eylem seyrini varsayarım. Dolayısıyla, bireysel tipleştirmeler ancak "ikinci bir bildirime dek" sorgulanmaksızın kabul edilse bile, diğer tipleştirmeler ve varsayımlar aynı zamanda yürürlükte kalmazsa, onları pratik olarak terk etmek imkânsız olacaktır. Schutz bu münasebetle, sorgulanmaksızın kabul edilen bir dünya bağlamı içindedir ki, bireysel durumları sorgulayabileceğim ve bu durumlardan şüphe duyabileceğim sonucuna varır. Yaşam-dünyasının kendisi, buna karşın, "olanaklı herhangi şüphenin [şüphe götürmez] temeli"dir.[17]

BERGER VE LUCKMANN

İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce Schutz'un ABD'ye göç etmesinden sonra, Amerikalı sosyal bilimcilere fenomenolojik sosyoloji tanıtılmış ve böylelikle Amerika'da iki yeni fenomenolojik sosyoloji ilk başta takdim edilmişti: *Bilgi sosyolojisi* ve *etnometodoloji.*

Schutz bilginin toplumsal yayılımının yeterince incelenmemiş olan bir mesele olduğunu sürekli iddia ediyordu --"bilgi sosyolojisi" adını hak eden bir mesele.[18] *Gerçekliğin Toplumsal İnşası: Bilgi Sosyolojisinde Bir İnceleme* başlıklı kitaplarında Schutz'un eski iki öğrencisi Peter L. Berger ve Thomas Luckmann bu eksikliği doldurma görevini üstlenmişlerdir. Berger ve Luckmann etkili kitaplarında Schutz'un teorik perspektifini kimlik, toplumsallaşma, toplumsal roller, dil ve normallik/anormallik gibi önemli mefhumlara uygulamaya çalışmaktadır. Bilgi sosyolojisinin görevinin, gündelik ve bilimsel bilgi de dahil olmak üzere farklı türde bilgilerin oluşumunun ve sürdürülmesinin toplumsal koşullarını analiz etmek olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla Berger ve Luckmann, bilgi sosyolojsinin odağını Schutz'un temel problem olarak seçtiği bilginin

17. Schutz 1962: 74.
18. Schutz 1962: 15, 149; Schutz 1964: 121.

toplumsal yayılımı sorununun ötesine genişletir.[19] Gelgelelim, Schutz'un temel görüşlerini paylaşırlar. Kısaca ifade edersek, bilgi sosyolojisi bilginin nasıl üretildiği, yayıldığı ve içselleştirildiğiyle ilgilenir; herhangi bilgi formunun (Amerikalı bir işkadını ya da Hollandalı bir kriminoloğunki olduğu kadar Tibetli bir keşişin de bilgisinin) geçerliliğinin toplumsal olarak nasıl tesis edildiğini incelemektedir.[20] Ancak Berger ve Luckmann'ın da vurguladığı gibi;

> bilgi sosyolojisi ilkin insanların gündelikliği, teorik-olmayan ya da teori-öncesi yaşamları içinde "gerçeklik" olarak bildiği şeyle ilgilenmelidir. Başka bir deyişle, "ideler"den ziyade harcıâlem "bilgi" bilgi sosyolojisinin temel odağı olmalıdır. Tam da bu "bilgi"dir ki, –kendileri olmadan toplumun varolamayacağı– anlamların dokusunu oluşturur.[21]

Bu tasarı nesnelci ve pozitivist herhangi sosyal teoriye meydan okur. Berger ve Luckmann, toplumsal gerçekliği kendinden menkul doğal bir entite, insani-olmayan ya da insan-üstü bir şey olarak görme girişiminde bulunur.[22] Onların yazdıklarına göre, toplumsal düzen insan etkinliğinin bir ürünüdür; ne biyolojik olarak belirlenmiştir ne de doğanın olgularıyla başka herhangi biçimde belirlenmiştir: "Toplumsal düzen 'eşyanın doğası'nın bir parçası değildir ve 'doğa yasaları'ndan türetilemez. Toplumsal düzen *yalnızca* insan etkinliğinin bir ürünü olarak varolur."[23] Sosyal teorinin görevi, insanların etkileşimin çoklu formları sayesinde ilkin ortak bir karaktere, özneler-arası gerçekliğe sahip olabilen, ancak nihayetinde "dışsallaşan" ve nesnel gerçekliği elde eden toplumsal yapıları ve kurumları nasıl yaratıp şekillendirdiğinin bir açıklamasını vermektir. Schutz'un da belirttiği üzere, bu çoğunlukla kurumsallaşmış tipleştirmelerle meydana gelir.[24] Kurumsallaşma sayesinde insan etkinliği toplumsal deneyime tâbi tutulur. İnşa edilmiş toplumsal yapılar normal olanı

---

19. Berger ve Luckmann 1991: 28.
20. Berger ve Luckmann 1991: 15.
21. Berger ve Luckmann 1991: 27.
22. Berger ve Luckmann 1991: 106.
23. Berger ve Luckmann 1991: 70.
24. Berger ve Luckmann 1991: 85-96.

tanımlar ve sınırlamalar toplumsal düzenin idame ettirilmesi ve aşırılıktan kaçınılması için ortaya konulur. Zamanla, kurumlar kaçınılmaz ve nesnel bir görünüm kazanmıştır. Yine de,

> bireye ne kadar devasa görünürse görünsün kurumsal dünyanın nesnelliğinin insanlarca üretildiğini, inşa edilmiş bir nesnellik olduğunu [...] unutmamak önemlidir. Kurumsal dünya nesnelleştirilmiş bir insan etkinliğidir ve her tekil kurum da öyledir. [...] İnsanın insan eliyle üretilenden başka bir şey olarak deneyimlediği dünyayı üretebileceği paradoksunu daha sonra ele alacağız. Şimdilik, üretici olan insanla ürünü olan toplumsal dünya arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olduğunu ve öyle de kalacağını vurgulamak gerekir. Başka bir deyişle, (elbette ki soyutlanmış olarak değil de, kolektiviteleri içinde) insan ve toplumsal dünya birbiriyle etkileşim halindedir. Üretilen şey üreticisinin üzerine geri dönerek onu etkiler.[25]

Dolayısıyla, toplumsal gerçeklik dışsallaşmış ve nesnelleşmiş bir insan ürünü olmakla kalmaz, aynı zamanda insanlar üzerinde de etkide bulunur. Bunu dayanamayacağımız baskılayıcı dışsal bir güç olarak hissedebileceğimiz anlamında değil sadece, aynı zamanda toplumsal gerçekliğin bir birey olan insanların "içselleştireceği" bir şey olması anlamında da, toplumun dışına çıkamayız, aksine onun içinde büyürüz. Büyüyüp olgunlaşırken başkalarından dili, rolleri, tavırları ve normları devralırız.[26] İnsan topluluğu, diye vurgular Berger ve Luckmann, bu nedenle "dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşmenin üç momentinin süregelen bir diyalektiği bakımından anlaşılmalıdır."[27]

GARFINKEL

Gerçekliğin Toplumsal İnşası altmışların sonunda ve yetmişlerde oldukça popülerlik kazanmış ve Schutz'un fikirlerini daha geniş bir kitleye ulaştırmıştır. Schutz'tan ciddi etkiler alan Amerikan sosyolojisinin başka bir dalı Harold Garfinkel'in altmışların başında tanıttığı *etnometodoloji* alanıydı. Garfinkel Husserl, Merleau-Ponty ve Heidegger'den etkilenmekle bir-

25. Berger ve Luckmann 1991: 78.
26. Berger ve Luckmann 1991: 149-57.
27. Berger ve Luckmann 1991: 149.

likte, ana ilham kaynağı Schutz, Aaron Gurwitsch ve Talcott Parsons'tı. Berger ve Luckmann'ın aksine Garfinkel hiçbir zaman Schutz'un öğrencisi olmamıştı; ancak Garfinkel'in sosyolojiye yaklaşımı yine de önemli Schutzcu etkiyi gözler önüne serer. Öte yandan, Schutz sosyal *teorisyen* olarak kalsa da, Garfinkel fenomenolojiyi empirik araştırmayı fiilen yürüterek fenomenolojiye uygulamıştır.

Kısaca ifade edildiğinde, etnometodolojinin görevi toplumsal faillerin toplumsal çevresini anlamlı bir şekilde nasıl yapılandırdığını incelemektir. Schutz gibi etnometodologlar da şeylere katılımcının perspektiflerinden bakmaya çalışmakta ve onların yaşam formunun birbirleriyle etkileşim biçimleri sayesinde nasıl vuku bulduğunu anlamaya çalışmaktadır. Burada temel mesele, verili bir yaşam formunun "doğru" ya da "yanlış" olup olmadığını değil, faillerin yorumları ve sahip oldukları fikirleri nasıl oluşturduğunu belirlemektir. Etnometodoloji toplumsal yapıları (rolleri, kurumları ve de kültürel anlam ve değer sistemlerini) önceden-varolan ve belirleyici faktörler olarak değil, toplumsal etkileşimin ürünleri olarak görür. Toplumsal gerçeklik bu nedenle katılımcıların fiilen sürdürdüğü kırılgan ve incinebilir bir inşa olarak kavranır. Gerçeklikte, bu, *normalliğin inşası*dır ki, ilkece çökebilir.[28]

Garfinkel'e göre, evde hissettiğimiz bir dünyayı inşa etmekle meşgulüz. Schutz'un da vurguladığı gibi, bu kısmen tipleştirme süreci üzerinden gerçekleşir. Toplumsal gerçeklikle başa çıkarken rutinlerden ve maksimlerden yararlanırız. Bu rutinler ve maksimler giderek içselleştirilir ve böylelikle bakışımızdan geri çekilirler. Böylece toplumsal anlamı ve düzeni, üretimimizin önkoşulları bizim için erişilmez hale gelir. Ancak etnometodoloji insanların toplumsal düzeni kurup idame ettirdiklerinde hemhal oldukları pratikleri açığa kavuşturmak için özel yöntemler geliştirmiştir.[29] İhlal deneyleri olarak bilinen böyle bir yöntem normal arka-plan varsayımlarımızın dibinin oyulduğu ve böylelikle açık hale geldiği durumlar yaratmayı içerir. Bir deneyde Garfinkel öğrencilerine kendi evinde misafir gibi dav-

28. Husserl 1973b: 214.
29. Garfinkel 1967: 37-8.

ranmalarını ve kendi aile üyelerinin tepkilerini kaydetmelerini istemiştir. Bu tepkiler kafa karışıklığından öfkeye varana kadar değişiklik göstermiş ve böylelikle Garfinkel'e göre, toplumsal düzenin kırılganlığını açıkça göstermiştir: Bizim kendimizin üretmeye katkıda bulunduğu, ancak yine de sorgulamaksızın kabul etme eğiliminde olduğumuz bir düzen.[30] Başka bir deneyde Garfinkel öğrencilerinden aynı ilkeyi gündelik konuşmada kullanmalarını istemiştir. Bu örnek şöyle olacaktır: (S) Selam, Ray. Kız arkadaşın nasıl?

(E) "Nasıl hissettiği"ni mi soruyorsun? Fiziksel durumunu mu, yoksa zihinsel durumunu mu kastediyorsun?
(S) Nasıl hissettiğini kastediyorum. Senin sorunun ne? (Dik dik bakar)
(E) Hiç. Sadece kastettiğin şeyi biraz daha açıklar mısın?
(S) Neyse unut gitsin. Tıp Fakültesi başvuruların nasıl geçti?
(E) "Nasıl" derken?
(S) Neyi kastettiğimi biliyorsun işte.
(E) Gerçekten bilmiyorum.
(S) Senin sorunun ne yahu? Hasta mısın?[31]

Garfinkel, başkalarının bizi anladığını ve muhatabımızın bu karşılıklı anlayışın zımnen varsaydığımız öğelerin ta kendilerine ne ölçüde katkıda bulunduğunu nasıl sorgulamadan kabul ettiğimizi göstermeye çalışıyordu.

Daha genel ifade edersek, Garfinkel çeşitli etkinliklerimizin ne ölçüde bağlama tâbi olduğunu vurgulamak istiyordu. Herhangi durum, eylem ya da fenomenlere yönelik anlayışımız bağlama-tâbidir ve bu tâbi oluş idealleştirilmiş ya da standartlaştırılmış kavramlar kullanılarak aşılamaz ya da askıya alınamaz, bilakis insan anlayışının temel bir özelliği olarak tanınmalıdır. Anlayışımız hiçbir zaman bütünüyle açıklanamaz, ancak her zaman örtük varsayımların bir ufkundan yararlanır.

Etnometodolojinin katkıları arasında mahkemelere, hastanelere ve karakollara yönelik somut çalışmaları vurgulanabilir.

---

30. Garfinkel 1967: 42-3.
31. Garfinkel 1967: 42-3.

Amaç bu tür kurumlara bağlılık duyan insanların kendi resmî görevlerini nasıl gerçekleştirdiklerini ve böylelikle söz konusu kurumları nasıl idame ettirip meşrulaştırdığını araştırmaktı. Durumlar psikiyatrların hastalarını değerlendirme biçimini, jüri üyelerinin suça yönelik soruları değerlendirme biçimini ya da adli tabibin insanın ölüm sebebini belirleme biçimini içerir. Etnometodoloji altta yatan kuralları ve gözlemlenen pratiğe yön veren *ad hoc* süreçleri tekrar yapılandırmayı ve katılımcıların eylemlerine yön veren belirtik ve örtük bir anlayışı olanaklı kılmayı amaçlar.

Etnometodoloji toplumsal cinsiyet, sınıf mücadelesi vs gibi toplumsal gerçekliği önceden tanımlanmış çeşitli kategoriler açısından analiz etmeye çalışan sosyolojileri yaygın olarak eleştirmiştir. İddia böyle bir sürecin dünyayı tanımlamak yerine onun hakkında teori üretmesidir. Durağan ve iyi-yapılanmış bir dünyanın olduğu sorgulanmaksızın kabul edilir ki, bu tam da etnometodolojinin sorguladığı varsayımdır. Toplumsal dünyayı önceden tanımlanmış çeşitli kategorilere uydurmak için şekillendirmek yerine, insanların kendi toplumsal gerçekliklerini nasıl deneyimlediklerini incelemeliyiz; toplumsal failler kendilerini, içinde yaşadıkları gerçeklik düzeninde nasıl yönetir ve açıklar?

*

Şimdi fenomenolojik topluluğun bazı hayati özelliklerini kısaca özetleyelim. İlk olarak, tüm fenomenologlar betimleme konusundaki bir ısrarı ve teorik spekülasyona bir karşı çıkışı paylaşırlar. Fenomenolojik topluluğun ikinci önemli özelliği, gündelik yaşamın ciddiye alınmasına yönelik yaptığı vurgudur. "Doğal-olarak-uyum-sağlamış", pratik olarak yönelimli, sıradan bir insan ve onun deneyimlediği yaşam-dünyası sosyolojinin ana nesnesidir. Üçüncüsü, fenomenolojik sosyologlar toplumsal yapıları (kurumları, örgütleri, etnik gruplaşmaları, sınıfları vs) şeyleştirme eğilimine karşı sürekli teyakkuz halindedir. İnsan öznelliği yalnızca toplumsal güçler tarafından biçimlendirilmez ve belirlenmez. Öznellik diğerleriyle etkileşim kurarak da toplumsal gerçekliği biçimlendirir. Sosyolojik görev bu kurucu

sürecin işleyişini anlamaktır. Kısacası, fenomenolojik sosyolojinin temel mesajı, gündelik toplumsal yaşamın hiçbir izahının, bu sosyoloji bireysel öznelliklerin katkısını dikkate almıyorsa, tam olamayacağıdır.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin, 1991.
- Harvie Ferguson, *Phenomenological Sociology: Insight and Experience in Modern Society*, Londra: SAGE Publications, 2006.
- Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press, 1984.
- John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press, 1984.
- Alfred Schutz, *The Problem of Social Reality: Collected Papers I*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

10
Fenomenolojik Psikoloji, Kalitatif Araştırma ve Bilişsel Bilim

Fenomenolojinin psikolojiye önerecek bir şeyleri olması şaşırtıcı gelmemelidir. İlk bakışta, fenomenolojik katkının özgünlüğünü belirlemek bile oldukça basit görünebilir. Bilince yönelik çeşitli indirgeyici yaklaşımların aksine, bu ister davranışsal isterse sayısallaştırıcı [*computationalist*] olsun, fenomenolojik olarak biçimlendirilmiş bir psikoloji öznel bir perspektifi önplana koymak konusunda ısrarcıdır. Psikoloji insan deneyimini kapsamlı bir incelemeye değer bir mesele olarak ele alır ve deneysel iddialarda bulunmaya çalışarak katılımcı özneyi ciddi bir şekilde ilgilendirir. Öznelerin yaşam-dünyasını inceler ve onlar için önemli olanın ne olduğunu ve hangi şeyi deneyimlediklerini nasıl anlamlı kılacaklarını anlamaya çalışır. Kişisel-altı nedenleri ve korelatları belirlemeye çalışmak yerine, deneyim ve anlama odaklanır. Sözgelimi beyin felçli [serebral palsili] bir bireyle karşılaştığında, fenomenolojik psikolog bu durumla yaşamanın ne menem bir şey olduğunu anlamaya çalışacak, bu hastalığın bireyin tecrübi yaşamını nasıl etkilediğini araştıracak ve sözgelimi üst motor nöronların lezyonlarını incelemekle uğraşmayacaktır.

Bununla birlikte, şimdi göreceğimiz gibi, fikirlerin felsefi fenomenolojiden psikoloji alanına en iyi nasıl uygulanacağı hakkında süregelen bir tartışma vardır. Oldukça farklı türde yaklaşım söz konusudur ve bu bölümde ortaya konulan genel

bakış açısı, bu nedenle, fenomenolojik sosyolojiye dair yaptığım tartışmadan bir ölçüde daha çok-yönlü ve heterojen olacaktır.

FENOMENOLOJİK PSİKOLOJİ

Tarihsel kökenleri nedir? Olası bir başlangıç noktası 1880'lerin Viyana'sı olacaktır. Ne de olsa Husserl'in yönelimsellik üzerine yazmış olan ve bilincin titiz betimlemelerini ortaya koymanın önemini ısrarla vurgulayan –önde gelen psikolog ve filozof– Franz Brentano'nun (1838-1917) derslerine katıldığı yerdir. Bununla birlikte, Husserl'in bilince yönelik iki farklı fenomenolojik yaklaşımı açıkça ayırt ettiği geç dönem yazılarından bazılarını da ele alabiliriz. Bir yandan, elimizde *transendental fenomenoloji* varken, öte yandansa, *fenomenolojik psikoloji* diye adlandırdığı şey söz konusudur.[1] Bu iki yaklaşım arasında ne gibi bir fark vardır? Her ikisi de bilinçle uğraşır, ancak zihni oldukça farklı gündemler bakımından ele alarak bunu yapar. Husserl için fenomenolojik psikolojinin görevi yönelimsel bilinci indirgeyici olmayan bir tarzda, yani onun özgünlüğü ve ayırt edici niteliklerine saygı duyarak araştırmaktır. Fenomenolojik psikoloji birinci-şahıs perspektifini ciddiye alan, ancak –felsefi fenomenolojinin aksine– doğal tavırda kalan bir psikolojidir. Fenomenolojik psikolog, Husserl için, bir felsefeci değil, belli temel soruları sorulmamış bırakan pozitif bir bilim insanıdır.

Bu ayrımın konuyla ilgisi nedir? Husserl öncelikle felsefi fenomenolojinin gelişimiyle ilgilense de, analizlerinin bilince yönelik psikolojik bir çalışmayla ilgili olabileceği ve bu yönde dallanıp budaklandığı gerçeğine gözlerini kapamıyordu. Gerçekten de 1928 tarihli *Amsterdam Dersleri*'nde dikkat çektiği üzere, tecrübi yaşamın yeterince iyi bir anlayışına ve kavrayışına ihtiyaç duyar ve bu tam da fenomenolojinin sunabileceği şeydir. Fenomenoloji bilincin doğası hakkında spekülasyonlar ve teoriler üretmek yerine deneyimin kendisine döner. Fenomenolojik psikolog, diye yazar Husserl, verili olana yoğunlaşmak için diğer bilimsel disiplinlerden kaynaklanan teorik önyargıları askıya almalıdır ve onun amacı edimle nesne arasındaki özsel korelasyona dair

1. Husserl 1977: 38.

içgörüleri elde etmektir.[2] Bununla birlikte, Husserl gerçekten de fenomenolojik psikoloji hakkında yazmış olsa da, onun için hiçbir zaman kendinde bir erek değil, bilakis daima başka bir şeyi kastetmenin aracı, yani felsefi bir fenomenolojiydi. *Kriz*'de şöyle yazar: "Somut olarak icra edilen psikolojinin transendental bir felsefeye yol açabileceği bir biçim söz konusu olmalıdır."[3] Kimi zaman Husserl bile transendental fenomenolojiye, fenomenolojik psikolojiyle yaklaşmanın propedeutik yararlarını vurgular. Söylediğine göre, transendental felsefede ne olursa olsun hiçbir şeye ilgi duymadan başlanabilir ve yalnızca kesin bilimsel bir psikoloji kurmakla ilgilenilebilir. Şayet bu görev radikal bir tarzda yürütülürse ve bilincin yapıları yeterli bir kesinlik ve titizlikle araştırılırsa, tam bir ilerleme kaydetmek, transendental bir dönüş gerçekleştirmek zorunlu olacak, dolayısıyla da felsefi bir fenomenolojiye ulaşılacaktır.[4]

Husserl'in fenomenolojik psikoloji üzerine yaptığı çalışmayı değerlendirdiğimizde, sonuç olarak Husserl'in öncelikle, mülakatlar ya da deneylerin nasıl yapılacağına yönelik somut talimatlar yerine, felsefi bir düşüncenin ta kendisine girişin nasıl kolaylaştırılacağına dair soruyla ilgilendiğini akılda tutmak önemlidir.

Öte yandan, çok kısa süre sonra, Husserl'in dersleri ve yazıları deneysel yönelimli psikologlar için bir ilham kaynağına dönüşmüştür. Erken dönemde kayda değer bir figür, Husserl'le Göttingen'de tahsil gören ve çoğunlukla da dokunma ve renk fenomenolojisine önemli katkılarıyla bilinen David Katz'dı (1884-1953).

Yirmiden fazla kitap ve monografı kapsayan Katz'ın çalışmasının ayırt edici ve birleştirici özelliği, insan deneyimine ve fenomenler dünyasına duyduğu derin ilgiydi. MacLeod'un ölüm ilanında bildirdiği üzere, Katz'a göre her psikolog "fiziksel, fizyolojik ve psikolojik önyargıları kasten 'paranteze alarak' başlamalı ve fiilen sunulduğu şekliyle fenomenleri gözlemlemeye

2. Husserl 1997: 218-9, 223, 230.
3. Husserl 1970: 206.
4. Husserl 1997: 252.

çalışmaldır."[5] Gerçekten de, Katz *Renk Dünyası*'na girişte şöyle der:

> Renk-fenomenlerinin tümünü, renklerin incelenebileceği diğer tüm bakış açılarını aynı zamanda göz ardı etmeksizin betimlemek imkânsızdır. Böyle bir görevi gerçekleştirmek istiyorsak, betimleyici fenomenolojik bir bakış açısına titizlikle ve münhasıran uymamız gerekir [...] Uzayda rengin görünüş kipleri ve aydınlatma fenomenleri bu kitapta bildirilen çalışmalarda merkezî bir yer işgal eder. Aydınlatmanın herhangi bir anlamda nasıl olursa olsun bağımsız psikolojik bir problem olarak ele alınabileceği gerçeği fenomenolojik olarak terbiye edilmiş bir göz, bağımsız bir *fenomen* olarak aydınlatmaya [*illumination*] yöneltilene dek tanınmayacaktır.[6]

Önemli olan, Katz hiçbir şekilde kalitatif araştırmaya ve ana akım psikolojik bir teoriye karşı çıkmıyor ya da ona karşı ilgisini yitirmiyordu. Gerçekten de Katz için fenomenolojik psikoloji, şeyleri yalnızca göründüğü gibi almak ve de deney ve teori inşa etmenin kesinliklerini göz ardı etmek değildir. Öte yandan bu, titiz bir eğitim ve disiplin gerektiren, böylelikle de daha iyi deney ve teorileştirmeye yol açabilecek bir şeydi. Katz titiz araştırmaları sayesinde, o zamana dek diğer deneysel psikologların göz ardı etmiş olduğu gündelik insan deneyiminin göze çarpan ufak farklılıklarını ortaya çıkarabilmişti. Sözgelimi dokunma üzerine olan çalışmasında yüzeysel dokunuş, derinlemesine dokunuş ve hacimli dokunuş arasında titiz bir ayrım yapmış,[7] böylelikle iki-boyutlu yüzey yapısını duyumsamak, farklı tür sıvılara elinizi daldırmak, belli hiçbir şekil ya da kalıbı olmayan dokunsal bir fenomeni deneyimlemek ve derinin yüzeyini elle yoklayarak alttaki kemik kırığını hissetmek arasındaki ayrıma dikkat çeker. Katz, hareketle dokunuş arasındaki bağlantıya yönelik yapılan çalışmalara da önemli katkılarda bulunmuş ve nasıl ışık görüş için önemliyse, hareketin de dokunma için o kadar kaçınılmaz olduğunu iddia etmiştir.[8]

5. MacLeod 1954: 3.
6. Katz 1999: 5.
7. Katz 1989: 50-3.
8. Katz 1989: 76.

Katz, ister davranışçılık isterse psikanaliz olsun, zamanının hâkim teorileriyle eleştirel olarak boğuşurken, insan varoluşunun çeşitli alanlarının önemli ve aydınlatıcı çözümlemelerini ortaya koyan fenomenolojik olarak etkilenmiş araştırmacıların tanınmış bir hattında yer alan ilk düşünürlerden biriydi. Başlangıçta pek çoğu Almanya'da etkindi, ancak otuzlarda göç etmek zorunda kaldılar ve savaştan sonra bu etki yayıldı ve sözgelimi İsviçre, Fransa, Hollanda, Danimarka, İsveç ve Birleşik Devletler'de etkin çevreler bulunmaktaydı.[9] Önemli figürler Straus (1891-1975), Linschoten (1925-1964) ve de, örneğin duyusal deneyime ve mekânsallığa (1935), uykuya (1952) ve kişiler-arası anlayışa (1953) yönelik kavrayışımıza katkıda bulunan From'du (1914-1998).[10]

FENOMENOLOJİK PSİKİYATRİ

Daha en başından bu yana, kayda değer sayıda önemli psikiyatr da fenomenolojiyle ilgilenmiş ve ondan ekilenmiştir. Ana konusu dikkate alındığında bu gelişme bir ölçüde doğaldı. Farklı psikopatolojik durumlardan müteessir olan bazı merkezî tecrübi kategorileri ele alırsak, örneğin zamansal ve mekânsal deneyimin yapısı, ben ile ben-olmayan arasında sınır koyma, kişinin kendi bedenini deneyimlemesi, benin birliği ve özdeşliği, toplumsal ilişkinin karakteri; fenomenolojik kaynakların konuyla ilişkisi açıktır. Halihazırda gördüğümüz üzere, fenomenoloji bu konuların kapsamlı analizlerini önermekte ve bu analizler hastanın deneyimini anlamakla ve kavramsallaştırmakla ilgilenen her psikiyatr için değerli bir malzemeyi içermektedir.

Örneğin, etkili varoluşsal bir filozof olarak kariyerine başlamadan önce, psikiyatr olarak çalışan Karl Jaspers'in (1883-1969) erken dönemdeki katkılarını ele alalım. Daha 1912'de Jaspers psikiyatrinin Husserlci fikirlerden nasıl yararlanacağını özetleyen kısa bir makale yayımladı.[11] Bunu bir sene sonra

9. Son zamanlarda (Buytendijk, Berg ve Linschoten'in hükmettiği) fenomenolojik psikolojide Hollanda okulundan ve (Rubin, From ve Tranekjar Rasmussen'in temsil ettiği) Kopenhag fenomenoloji okulundan söz etmek alışılageldik bir durum oldu (bkz. Kockelmans 1987 ve Hansen ve Karpatschof 2001).
10. Straus 1963; Linschoten 1987; From 1953.
11. Jaspers 1912.

Genel Psikopatoloji takip etti. Daha sonra pek çok genişletilmiş edisyonda çıkan bu kilometre taşı niteliğindeki katkı, psikiyatrinin, şayet ilerlemek istiyorsa hastanın tecrübi perspektifini de dikkate alması gerektiği fikrine sıkıca sarılıyordu. Kitap çeşitli patolojik deneyimlerin ayrıntılı betimlemelerini içermekteydi ve Jaspers psikiyatrinin felsefi araçlar ve ayrımlara ne kadar ihtiyaç duyduğu konusunda oldukça samimiydi. Düşüncelerini şöyle ifade ediyordu: "Psikiyatrın becerisi gerçekten de eğitiminin ve bilgisinin onu felsefi bir yetiye ait olmaya ne denli hak kazanacağıyla orantılıdır."[12]

Binswanger (1881-1966), Minkowski (1885-1972) ve Blankenburg'un (1928-2002) dahil olduğu İsviçre, Fransa ve Almanya'daki pek çok önde gelen psikiyatr bu fenomenolojik psikiyatri geleneğini devam ettirdi. Blankenburg'un başlıca eseri *Der Verlust der Natürlichen Selbstverständlichkeit* (*Doğal Kendiliğinden-Apaçıklığın Kaybı*) örneğin, dünyada-olmaklığımızın şizofreniye dönüşme biçimini aydınlatma girişimiydi. Blankenburg şizofreninin "sağduyunun [bir] krizi"yle ya da "doğal apaçıklığın yitirilmesi"yle nitelendirileceğini iddia ediyordu.[13] Söz konusu sağduyu ya da doğal apaçıklık "oyunun kuralları"nın örtük bir kavranışına, bir oran duygusuna uygun ve ilgili olan şeyin bir beğenisine gönderimde bulunur. O, özneler-arası bağlam ve arka-planla olan düşünüm-öncesi âşinalığımıza gönderimde bulunur ki, bu âşinalık nesnelerin, durumların, olayların ve diğer insanların anlamına yönelik kendiliğinden ve çabaya gerek duymayan kavrayışımıza izin verir. Bu kayıptan ötürü, şizofrenik bireyler normal insanlara açık görünen meseleler tarafından ele geçirilerek kafaları karışmıştır. Hastalar kendilerini her yana sirayet eden bir kafa karışıklığı durumunda bulurlar. Her şey bir tasarlama meselesine dönüşür. Genç bir kadın söz konusu durumu şöyle tarif ediyordu:

> Gerçekten de eksik olan ne? Çok küçük, çok komik, ancak o olmadan yaşamayacağınız kadar da emsalsiz ve önemli şey [...] Dünyada artık ayağımı basacağım bir yer olmadığını fark ediyorum. En basit,

12. Jaspers 1963: 36.
13. Blankenburg 1971.

> gündelik şeylerle olan tutamağımı yitirdim [...] Gerçekten de bende eksik olan şey "doğal apaçıklık" [...] Bu bir bilgi değil... Her çocuğun mücehhez olduğu bir şey. Bunlar insanın yaşamını idame ettirmek, eylemde bulunmak, başka insanlarla birlikte olmak, oyunun kurallarını bilmek için insanın ihtiyaç duyduğu çok basit şeylerdir.[14]

Fenomenolojik psikiyatrların paylaştığı önemli bir içgörü, fenomenolojinin teorik çerçevesinin psikiyatriye önemli araçlar sunabilmesi değildir sadece, aynı zamanda fenomenolojinin kendisinin de, normal varoluşun temel ve sıklıkla sorgulanmaksızın kabul edilen özellikleri onların patolojik çarpıtmalarıyla vurgulanabildiği için, psikopatolojik araştırmalardan yararlanabilmesidir.

KALİTATİF ARAŞTIRMA

Zamanda ileri gidersek, son yıllarda kalitatif bir araştırma yöntemi olarak fenomenolojiye kayda değer ölçüde artan bir ilgi vardır. Bu gelişme öncelikle uygulamalı psikoloji alanında olmuştur, aynı zamanda sözgelimi hemşirelik çalışmaları ve pedagojik araştırmada. Şimdi en popüler ve etkili yaklaşımların üçünü, yani 1) Amedeo Giorgi'nin *betimleyici fenomenolojik yöntemi*, 2) Max van Manen'in *hermeneutik fenomenolojisi* ve 3) Jonathan Smith'in *yorumlayıcı fenomenolojik analizini* (IPA) kısaca sunup karşılaştıralım.[15] Göreceğimiz gibi, fenomenolojik olarak görülecek şeyin ne denli dar ya da geniş kapsamlı tanımlanması konusunda süregelen bir tartışma mevcuttur. Fenomenolojik kalitatif araştırma saf betimleyici olarak kalmalı ve esas yapıları açığa kavuşturmayı araştırmalı mıdır, yoksa bunun yerine, bireysel kişilerin tikelliği üzerine odaklanıp yorumdan mı yararlanmalıdır? Husserl'in felsefi metodolojisinin bir kısmını benimseyip onu özümsemeli mi, yoksa onun araştırmasına çeşitli fenomenolojik kavramların ve ayrımların yol göstermesine izin mi verilmeli?

---

14. Blankenburg 1971'de alıntılanmıştır: 42-3.
15. Benzer ek yaklaşımları da içeren yararlı bir tartışma için bkz. Finlay 2009.

1. Giorgi'nin yaklaşımı Husserl'in yönelimi konusunda çok açıktır ve Giorgi fenomenolojik psikolojisinin Husserl'in geliştirdiği fenomenolojik yöntemin benimsenmesini ve değişikliğe uğratılışını içerdiğini özellikle iddia ediyordu.[16] Giorgi, fenomenolojik yöntemin uygulanmasının fenomenolojik felsefeye yönelik birtakım anlayışları gerektirdiğini de vurguluyordu.[17][18] Söz konusu yaklaşımın her şeyi kapsayan amacı, yaşanan deneyimin özsel yapılarının sadık bir betimlemesini önermektir. Bu amaca ulaşmak için üç temel öğe sıklıkla vurgulanır. İlki, fenomenolojik psikolog fenomenolojik indirgemeyi benimsemeli ve "ne türden olursa olsun nesne ya da olgu durumunun onun için varolduğunu koyutlamak"tan kaçınmalıdır.[19] Kısacası, deneyimlediğiniz ya da başkalarının hakkında bilgi verdiği her olayın fiilen gerçekleştiğini değil, incelenecek bir mevcudiyet olarak deneyimlenen ya da betimlenen şeye kabaca yoğunlaşacağınızı varsayabiliriz. Bu yoğunlaşma sayesinde, özne tarafından yutulmak yerine, edim-nesne korelasyonuna katılmak mümkün olacaktır. İkincisi, fenomenolojik psikoloji yorumlayıcı ya da açıklayıcı olmaktan ziyade *betimleyici* olmalıdır.[20] Psikoloji verili olanın deneyimleyen tarafından nasıl deneyimlendiğini betimlemeli ve bu verili olana bir şey eklemeden ya da ondan bir şey çıkarmadan yapılmalıdır. Verili olanı önceki teorik önvarsayımların yardımıyla yorumlamaktan kaçınmalı ve bunun yerine fiilen mevcut olana dair yükseltilmiş bir farkındalığını geliştirmeliyiz. Son olarak, kişinin amaçlaması gereken bilgi genel ve sistematik olmalıdır. Somut örneklerin titiz bir incelemesine dayanarak, değişmeyen yapıları ortaya çıkartmaya çalışmalıyız. Giorgi'ye göre, fenomenolojik psikoloji yöntemi sonuç olarak üç adımı içerir: 1) Fenomenolojik

16. Giorgi 2009: 104.
17. Giorgi 2010: 19.
18. Giorgi 2012: 4. Daha önce tartıştığım gibi, indirgemenin bu şekilde nitelendirilmesi problemlidir.
19. Giorgi 2009: 116.
20. Giorgi 2009: 9.

indirgeme, 2) betimleyici odaklanma ve 3) özlerin araştırılması.[21]

Daha pratik yönergeler bakımından değerlendirildiğinde, Giorgi araştırmacının katılımcılardan elde ettiği betimlemeleri analiz ederken kullanması gereken çok adımlı bir süreci savunmuştur: Araştırmacı bütüne yönelik bir anlayış elde edebilmesi için tüm betimlemeyi okumalıdır. Daha sonra tüm betimlemeyi daha küçük anlam birimlerine bölmelidir. Bu anlam birimlerinin her biri için, araştırmacı onun psikolojik değerini ve anlamını da araştırmalıdır.[22]

2. Yaklaşımının fenomenolojik karakterini de vurgulayan van Manen, Giorgi'nin aksine, hermeneutik, yorumlayıcı bir bileşene ihtiyaç duyulduğunu ısrarla vurgular. Bununla birlikte, fenomenolojinin felsefi karakteri hakkında da fazlasıyla açıktır ve tıpkı Giorgi gibi, fenomenolojiyle ilgilenen kalitatif araştırmacıların bu teorik payandanın ve içerimlerin bilgisine sahip olması gerektiğini iddia eder.[23] van Manen için, fenomenolojik girişimin bir kısmı çeşitli önvarsayımların ve şeylerin kendilerine olan erişimimizi yapılandıran ve engelleyen faraziyelerin de daha çok farkında olacaktır. Gerçekten de, hermeneutik yönelime paralel olarak, van Manen için şeylerin kendilerine dönüş, halihazırda bildiğimiz her şeyi paranteze alarak ya da unutarak veyahut da göz ardı ederek değil, varolan inanç ve önyargılarımızı açıkça ortaya koyarak, yani onların güçlü ve zayıf yanlarını daha iyi değerlendirebildiğimizde başarılır.[24]

Tartışması boyunca van Manen yaşam-dünyası, düşünüm-öncesi öz-farkındalık ve yönelimsellik gibi klasik fenomenolojik mefhumlara bel bağlar ve onlardan yararlanır. İster tarihsel, ister kültürel isterse de toplumsal konumlanmışlık olsun, tüm insanların yaşam dünyalarında bulunabileceğini iddia ettiği ve araştırma sürecinde

21. Giorgi 1994: 206.
22. Giorgi 2009: 128-37.
23. van Manen 1990: 8.
24. van Manen 1990: 47.

odak noktaları ve yönergeler olarak, örneğin *mekânsallık*, *bedensellik* ve *toplumsallık* olarak özellikle yardımcı olabileceğine inandığı temel varoluşsal temalara dikkat çeker.[25]

van Manen fenomenolojik araştırmanın amaç, odak ve karakterini daha başka nasıl tanımlamaktadır? Onun verdiği cevap bir ölçüde çelişkilidir. Kimi zaman fenomenolojinin yeri doldurulamaz emsalsiz bir felsefe olduğunu vurgular.[26] Öte yandan, fenomenolojinin salt bir tikelliğe duyulan ilginin de ötesine geçtiğini ve yaşanan deneyimin özsel çehrelerini kavramayı amaçlaması gerektiğini de söyler.[27] "Fenomenoloji yöntemi bir yöntemin var olduğu anlamına gelmez" diye vurgulasa da, "fenomenolojinin mevcut sosyal bilimlerin araştırma pratiklerine metodolojik bir zemin" sağlayan bir gelenek olduğunu da iddia eder.[28] Van Manen fenomenolojinin çıkış noktasını nasıl yaşam-dünyasından, düşünüm-öncesi, teori-öncesi tavrın dünyasından alması gerektiğinden söz etse de, kimi zaman fenomenolojinin bu düzeyde kalması gerektiğini de öne sürüyor gibidir, çünkü fenomenolojinin görevinin dünyayı düşünüm-öncesi olarak, yani herhangi tasnif ya da sınıflandırmadan önce nasıl deneyimleyeceğimizi betimlemek olduğunu da defaatle vurgular.[29] Bu sınırlama biraz tuhaf görünebilir, çünkü fenomenolojik çalışmanın önemli bir bölümü tam olarak dünyaya yönelik düşünüm-öncesi ve kavramsal-öncesi kavrayışımızla onun hakkındaki kavramsallaştırmayla yargımız arasındaki geçişi anlamaktır. Husserl bu süreci hem *Mantıksal Araştırmalar*'da hem de geç dönem çalışması *Deneyim ve Yargı*'da tarif ediyordu. Bu aynı zamanda, hem Merleau-Ponty'nin hem de Heidegger'in enine boyuna çalıştığı bir meseleydi.

Yaşanan Deneyimi Araştırmak'ta van Manen, beşeri bilimin kesinliğinin ahlaki anlamda güçlü olmasına ve sağlam

25. van Manen 1990: 172.
26. van Manen 1990: 7.
27. van Manen 1990: 62.
28. van Manen 1990: 30.
29. van Manen 1990: 9.

durmasına bağlı olduğunu ve fenomenolojik betimlemelerin ahlaki bir güç taşıdığını yazar.[30] van Manen'in önceki bölümlerde takdim ettiğim fenomenoloji izahından ayrıldığı en çarpıcı nokta tam da yaklaşımının fazlasıyla normatif ve kimi zaman da ahlakileştirici karakterinde bulunabilir. van Manen analizlerine dayanarak birinin doğru bir anne ya da baba olup olmadığını belirleyecek bir konumda olduğunu iddia eder, tıpkı çağdaş aile yapılarının gerçekten de hakiki ebeveynliğe izin verip vermeyeceğini sorguladığı gibi. Örneğin sadece çocuk doğurmak yeterli değildir, çünkü van Manen'e göre bu, kişiyi yüzeysel bir anlamda ebeveyn yapar.[31] van Manen bu nedenle Husserl'inkinden oldukça farklı türde bir özcülüğü benimser ve kadınlık, annelik, babalık ya da terk edilmiş veya yüzüstü bırakılmış hissetmek gibi belli sosyo-kültürel fenomenlerin eidetik analizlerini önermek konusunda bir endişesi yoktur.[32]

3. van Manen'in özcülüğü, son yıllarda danışmanlık psikolojisi ve uygulamalı psikolojide popüler hale gelen Smith'in yaklaşımıyla çelişir. Bu yöntemin odaklandığı nokta belli olayların ve yaşam episodlarının nasıl belli bireylerce deneyimlendiğini anlamaya çalışması bakımından idiografiktir. John için ağır bir akıl hastalığıyla yaşamak nasıl bir şeydir? George evsiz olmayı nasıl deneyimler? Anne'in kendi kimlik anlayışı bir anne olmanın sonucu olarak nasıl değişime uğrar? IPA [Uluslararası Fenomenolojik Analiz] bu nedenle özsel yapılarla değil, somut durumların ayrıntılı tetkiklerini ve mikroanalizlerini önermekle ilgilenir.[33] Dahası, Giorgi'nin aksine Smith öncelikle Husserlci fenomenolojiden değil, fenomenolojik yazarların daha geniş bir sahasından yararlanır. O, fenomenolojik indirgemeye başvurmaz ve fenomenolojik psikolojinin saf betimleyici olması gerektiği fikrine itiraz

30. van Manen 1990: 12, 18.
31. van Manen 1990: 108.
32. van Manen 1990: 12, 86, 172.
33. Smith, Flowers, Larkin 2009: 16, 202.

> eder. Gerçekten de, van Manen gibi Smith de bizim insanlar olarak, daima halihazırda yorumlayıcı anlam-yapıcı etkinliklerle ilgilendiğimizi öne sürer. Yorum yönelimsel yaşamımızın temel bir yapısıdır ve bu nedenle de yalnızca hoşgörülebilir değil, aynı zamanda kaçınılmazdır da.[34]

Giorgi'nin ve van Manen'in yaklaşımlarının fenomenolojik yönelimi ayrı ve tanınabilir olsa da, IPA'nın fenomenolojik kökeni ve karakteri bir ölçüde daha sorgulanabilirdir. Söz konusu yaklaşım açıkça kalitatiftir. İndirgeyici değildir ve zengin deneysel betimlemeleri vermeyi amaçlar. Peki, söz konusu yaklaşımı fenomenolojik yapmak için fail/hasta/müşteri perspektifini dikkate almak yeterli midir? Söz konusu yaklaşımı kalitatif araştırmadaki diğer yaklaşımlardan ayırmak yeterli midir? Fenomenoloji kökeni itibariyle ayrı bir felsefi gelenektir. Fenomenolojik olarak biçimlenmiş kalitatif araştırmanın fenomenolojik felsefeden farklı amaçları vardır, ancak ilkinin, şayet ikincisini göz ardı ediyor ya da yanlış yorumluyorsa, fenomenolojik olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği şüphelidir. IPA'ya popüler bir giriş, örneğin *Yorumlayıcı Fenomenolojik Analiz: Teori, Yöntem ve Araştırma* (2009) gerçekten de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre'ın teorik çalışmalarının kısa tanımlarını içermektedir, ancak onların çalışmalarının söz konusu yöntemin müteakip uygulanmasında fiilen nasıl kullanıldığını ve yararlanıldığını anlamak zordur. IPA fenomenolojik olduğunu iddia edecektir, çünkü "önceden-tanımlanmış kategori sistemlerinden ziyade, kendi terimleri"ne göre deneyimi incelemeyi amaçlamakta olduğunu[35] ve deneyimlere nasıl dikkat edileceği ve inceleneceği hakkında fenomenolojinin ortaya koyduğu fikirleri devraldığını da ısrarla vurgulamaktadır. Fenomenoloji için bundan daha fazlası olduğu yönündeki eleştiriye göğüs gerdiğinde, "felsefe fenomenolojiyi içermez"[36] ve felsefecilerin yapmakta olduğu şey hepimizin halihazırda yaptığı şeyi formelleştirmektir[37] diye

34. Smith, Flowers, Larkin 2009: 3.
35. Smith, Flowers, Larkin 2009: 32.
36. Smith, Flowers, Larkin 2009: 32.
37. Smith, Flowers, Larkin 2009: 33.

cevap vermektedir. Bu oldukça kifayetsiz bir cevaptır. Harcıâlem bir doğruculuğu hiçbir şekilde allayıp pullamayan Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi filozofların fiilî katkılarını küçümsemekle kalmıyor, öznel deneyime başvurmanın fenomenolojiden ziyade diğer pek çok disiplin ve gelenekte ne ölçüde bulunabileceğini idrak etmeyi de başaramıyor.

Fenomenoloji kimsenin tekelinde değildir ve onun diğer tuhaf kullanımları çağdaş bir manzarada bulunabilir.[38] Ancak onun yaptığı gibi kendine bir ad vermekle IPA kendi çabasıyla fenomenolojik araştırma geleneği arasındaki bağlantıyı açıkça vurgulamak istemektedir. Öte yandan, bu bağın pek çok şeye karşılık geldiği açık değildir ve Giorgi, IPA yerine IEA [yorumlayıcı tecrübi analiz] deseydi daha iyi olacağını yazdığında onunla hemfikir olmamak işten değildir.[39]

Az önce özetlenen kalitatif araştırmaya yönelik üç yaklaşıma gelince, Giorgi'nin yaklaşımı en ortodoks olanı, asli fenomenolojik kaynaklara mümkün olduğunca sadık kalmaya çalışan yaklaşımdır. Giorgi çalışmasında kesin, ayrıntılı ve çok zaman alan bir yönteme bağlılığın önemini de vurguluyordu. Ancak bir yöntemin değeri yalnızca onun kesinliği ya da ortodoksluğundan değil, aynı zamanda öncelikle ne tür sonuçlar ortaya koyduğundan hareketle türetilir. Peki, bunlar ne denli biçimlendirici ve açığa çıkartıcıdır? Giorgi'nin fenomenolojik yönteminin, örneğin kıskançlık ya da toplumsal anksiyete araştırmalarında nasıl kullanılabileceğini gördüğümüzde,[40] yalnızca Scheler, Sartre ve Heidegger'in ortaya koyduğu utanç ya da kaygı gibi duyguların fenomenolojik analiziyle değil, aynı zamanda fenomenolojik psikologların daha önceki nesillerinin içgörülü araştırmalarıyla ya da fenomenolojik psikiyatrların çalışmalarında bulunan araştırmalarla da elde edilen sonuçları karşılaştırdığımızda, biraz olsun etkilenmemek güçtür.

---

38. "Fenomenoloji" teriminin kullanımı bilişsel bilimin kimi bölümlerinde ve analitik zihin felsefesinde geniş bir kullanım alanına ulaşmıştır, ancak pek çok durumda "fenomenoloji" basitçe deneyimin niteliksel karakterinin bir etiketi olarak kullanılır; bu, sonuç olarak, bir deneyim boyutuna götürülür ve bir yöntem, bir gelenek ya da bir teori olarak düşünülmez.
39. Giorgi 2010: 6.
40. Giorgi 2009; Beck 2013.

Eleştirel sesler zaman zaman, az önce özetlenen kalitatif araştırmaya yönelik üç yaklaşımın metodolojik kesinliği hakkındaki çekincelerini ifade etmiştir. En güncel ve en iğneleyici eleştiriler John Paley'in *Kalitatif Araştırma Olarak Fenomenoloji: Anlam Atfetmenin Eleştirel Bir Analizi* (2017) başlıklı çalışmasında bulunabilir. Kitabın başında Paley, kalitatif bir araştırma yöntemi olarak fenomenolojinin eleştirel bir değerlendirmesinin fenomenolojik felsefeye hiç bulaşmadan icra edilmesi gerektiğini öne sürer, çünkü fenomenolojinin "meseleyi dallanıp budaklandırarak daha karmaşıklaştırması" "yalnızca dikkat dağıtıcı bir şey" olabilir.[41] Nitekim onun açıklamasına göre Husserl, "neredeyse bilerek anlaşılmaz olabilmektedir."[42] Paley daha önceki eserinde kalitatif araştırmacıları, çalışmalarını yanlış yorumladıkları felsefe yazarlarına başvurmakla suçlamış, daha sonra nedense kendisinin ortaya koyduğu çeşitli yanlış-yorumlamaları ortaya koymaya devam etmiştir.[43] Bu pek umut vaat eden bir tutum değildir ve Paley'in eninde sonunda ulaştığı amacın oldukça eleştirel olduğu şaşırtıcı gelmemelidir. Onun görüşüne göre Giorgi, Smith ya da van Manen'le ilgilenip ilgilenmediğimizi bir yana bırakırsak, "ölçütlerin yokluğu onların prosedürlerini keyfileştirmekte ve kişisel hususiyetlerin sızabileceği bir boşluk yaratmaktadır."[44] Paley'in kendisi içkin ya da içsel anlam gibi bir şey olmadığı görüşüne bağlı kalmıştır ve bu nedenle de fenomenologları araştırdıkları ne olursa olsun dışsal teorileri empoze etmekten kaçınmanın mümkün olduğuna inandırarak yanlış yola sevk etmektedir. Paley için anlam, eldeki verilere dökebildiğimiz bir şeydir ve bu nedenle de nedensel arka-plan teorilerine ve bunlardan elde edilen çıkarımlara dayanacağız.[45] Paley'in Giorgi'yi, Smith'i ve van Manen'i bir "fenomen"den,

41. Paley 2017: 3.
42. Paley 2017: 7.
43. Paley, bu nedenle, Husserl'in fenomenolojisinin doğası gereği solipsist olduğunu, dış dünyayı saf ve bütünüyle soyutlanmış bireysel bir bilince uygulayarak açıklamaya çalıştığını ve Husserl'in içsel olarak hatadan-münezzeh bir şekilde deneyimin genel yapılarını betimleyebileceğini iddia ettiğini de öne sürüyordu (Paley 1997: 190; Paley 2017: 65).
44. Paley 2017: 147.
45. Paley 2017: 5, 114-7.

"deneyim"den ya da "anlam"dan söz ettiklerinde kastettikleri şeyin açık bir tanımını hiçbir zaman ortaya koymadığı için suçlarken,[46] "teori" ve "çıkarım"la kastettiği şeyin açık bir tanımını ortaya koyamaması da kayda değer ölçüde ironiktir. Bir yerde, terimlerin anlamının oldukça belirsiz bırakıldığı böyle geniş kapsamlı örnekleri olan her iki kavramı örneklendirir.[47] Arka-plan bilgisinin miktarı, ne denli gayrisistematik ve yapılanmamış olursa olsun, bir teoriyi oluşturmak için kullanıldığında, bir şeyi bir şey *olarak* görmek zaten çıkarımsalsa, teorilerin ve çıkarımların neredeyse her yerde bulunabilmesi pek şaşırtıcı olmaz. Ancak bu her-yerdeliğin bedelini ödemenin her iki mefhumun da oldukça sulandırılmış ve fazlasıyla anlamsız olmasını beraberinde getirdiği de açıktır.

Burada Paley'in eleştirisinin ve kendi sunduğu alternatifin daha kapsamlı bir değerlendirmesini ortaya koymak çok ileri gitmek olacaktır,[48] ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta onun Giorgi'yi, Smith'i ve van Manen'i eleştirmeye öylesine odaklanmış olmasıdır ki, fenomenoloji, psikoloji ve zihnin incelenmesini bütünleştirmenin diğer çağdaş yollarının varlığını göz ardı etmekle sonuçlanacaktır. Kalitatif araştırmaya yönelik farklı fenomenolojik yaklaşımların ilerlemesine paralel olarak başka bir gelişme, ana-akım bilişsel bilimle çok daha paralel olarak ilerleyen ve *nörofenomenoloji* ve *doğallaştırılmış fenomenoloji* adlarıyla ilişkilendirilen bir ilerleme vuku buldu.

DOĞALLAŞTIRILMIŞ FENOMENOLOJİ

Fenomenolojik analizle bilincin natüralist modelleri arasındaki boşluğu doldurmak mümkün müdür? Bu soru 20. yüzyıldan bu yana tartışılsa da, Şilili sinirbilimci Francisco Varela'nın (1946-2001) çalışmalarının bu konuda ilgiyi yeniden ateşlediğinden şüphe duyulamaz.

1990'lardaki birtakım yayınlarda Varela, bilişsel bilimde yeni bir yaklaşımı özetlemiştir; bir yaklaşım ki, yaşanan deneyimin ve bilim temelli olan –bilişsel sinirbilimde eşit statüye sahip

46. Paley 2017: 28.
47. Paley 2017: 112.
48. Cevaplar için bkz. Giorgi 2017 ve van Manen 2017.

olduğu ve müşterek sınırlamalarla bağlantılandırıldığı keşfedilen– açıklamalar, fenomenolojik olarak disipline edilmiş yaşanan deneyimden alınan verileri dikkate almaktadır.[49]

Varela'nın dikkat çektiği gibi, şayet bilişsel bilim amacını gerçekleştirecekse, fenomenolojik boyutu göz ardı etmemelidir, çünkü o zaman açıklanan şeyin önemli bir parçasını tarif etmiş olacaktır. Farklı şekilde ifade edersek, amacımız zihne yönelik kapsamlı bir anlayışa sahip olmaksa, o zaman deneyimin yapılarını ve niteliklerini dikkate almadan deneyimin altında yatan kişisel-altı olayların doğası üzerine dar bir şekilde odaklanmak bizi çok da ileriye götürmeyecektir. Daha açık ifade edersek, Varela öznel boyutun özneler-arası boyuta içsel olarak açık olduğunu iddia ediyordu, şayet böyle yapma yönünde bir yöntem ve prosedürden yararlanacaksak. Klasik felsefi fenomenolojinin böyle bir yöntemi sağladığını ve bu fenomenolojinin onu –bilişsel bilimcilerin Husserl ve Marleau-Ponty'nin geliştirdiği bazı metodolojik araçları kullanmayı fiilen öğrendiği– bilişsel bilimin gelecekteki gelişimi için hayati nitelikte gördüğünü düşünüyordu.[50]

Merleau-Ponty'den esinlendiği özellikle açıktır. Daha ilk yayımlanan çalışmasında, 1942 tarihli *Davranışın Yapısı*'nda, Merleau-Ponty'nin Freud, Pavlov, Koffka, Watson, Wallon ve Piaget gibi psikologların çalışmalarıyla içli dışlı olduğunu görüyoruz. Empirik araştırmaya duyulan bu ilgi, fenomenolojisi için önemi açısından Merleau-Ponty'nin sonraki çalışmalarının pek çoğunda öne çıkmaktadır. *Algının Fenomenolojisi*'nde nöropatolojiye yönelik atfı ve onu kullanımı (Gelb ve Goldstein'ın beyin hasarlı hasta Schneider'i analizi) özellikle iyi bilinmektedir. Birkaç yıl boyunca, 1949-1952 döneminde, Merleau-Ponty Sorbonne'da gelişim psikoloji dersleri veriyordu. Genel olarak bakıldığında, Merleau-Ponty fenomenolojiyle empirik bilimler arasındaki ilişkiyi halihazırda kazanılan fenomenolojik içgörülerin nasıl uygulanacağı yönündeki soru olarak kavramıyordu. Merleau-Ponty'nin görüşü, her iki tarafın da bu diyaloğun ve iletişimin sonucu olarak yararlı olabileceği ve gelişip ilerleyebileceğiydi.

49. Varela 1996.
50. Varela 1996, 1997; Petitot ve diğ. 1999.

Merleau-Ponty'yi "doğrudan yaşanan deneyimin, psikolojinin ve nörofizyolojinin bir fenomenolojisi arasında müşterek bir açıklama"yı halihazırda daha o zaman ortaya koyan biri olarak müjdeleyen,[51] Varela'nın daha spesifik önerilerinden biri olan fenomenolojik araştırma formlarının bilinç üzerine yapılan nörobilimsel araştırmaların deneysel protokolleriyle bütünleştirilmesi gerektiğiydi. Katılımcı özneler önyargılı fikirleri ve teorilerini bir yana bırakmak konusunda eğitilmeli ve onlara bilincin normalde fark edilmeyen boyutlarına ve çehrelerine odaklanmak için dikkatlerini deneyimin kendisine yöneltmeleri öğretilmelidir. Bundan sonra, onlardan açık soru formatını kullanan bu deneyimlerin titiz betimlemelerini yapmalarını istemeliyiz.

Ortaya konulan betimlemeler peşi sıra özneler-arası olarak geçerli kılınabilir ve daha sonra da korele edilmiş nörofizyolojik süreçlerin analizinde ve yorumlanmasında kullanılabilirdi.[52] Varela'nın bu alandaki ilk yayınları fenomenolojiyle bilişsel bilim arasındaki ilişki hakkında ve daha da genel olarak fenomenolojinin doğallaştırılıp doğallaştırılamayacağı ve bunun yapılıp yapılmaması gerektiği konusunda yoğun bir tartışma kopmuştur.[53] Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, tartışmalı bir mesele doğallaştırmanın tam olarak neyi imlediği sorunuydu.

Buna verilen bir cevap, Varela'nın eş-editörlüğünü üstlendiği 1999 tarihli *Doğallaşan Fenomenoloji* başlıklı çığır açıcı çalışmaya yazılan uzun bir takdimde bulunabilir. Bu takdimde dört editör, nihai amacın bilincin doğal bir açıklama olması gerektiği –yani yalnızca doğal bilimlerin kabul ettiği entitelere ve özelliklere başvuran bir açıklama– ve bunun fenomenolojinin doğa biliminin açıklayıcı çerçevesi içinde bütünleştirilmesini gerektireceğini öne sürüyordu.[54] Bu öneriye göre, fenomenolojiyi doğallaştırmak, onu doğa biliminin bir parçasına ya da en azından bir uzantısına dönüştürmeyi beraberinde getirecektir. Bununla birlikte, editörler doğa ve nesnellik mefhumunu yeniden biçimlendir-

51. Varela, Thompson, Rosch 1991: 15.
52. Lutz vd. 2002.
53. Örneğin bkz. Gallagher 1997, 2003; Lutz ve Thompson 2003; Zahavi 2013; Thompson 2007; Gallagher ve Zahavi 2012.
54. Roy ve diğ. 1999: 1-2. Eleştirel bir tartışma için bkz. Zahavi 2004.

meye duyulan ihtiyaçtan da söz ediyor ve bilimsel nesnelliğin gözlemciden-bağımsız bir gerçekliğe bağlılığı varsaydığını iddia etmekteydi.[55]

Oldukça farklı bir öneriye göre, fenomenolojiyi doğallaştırmak, fenomenolojinin empirik bir araştırmayla biçimlendirilmesine ve onunla hemhal oluşuna izin vermek anlamına gelmektedir sadece. "Şeylerin kendilerine geri dönelim" fenomenolojik şiarı, teorilerimize deneyimlerimizin yön vermesini gerektirmektedir. Gerçekliği deneyimleme tarzımıza dikkatimizi yöneltmeliyiz. Empirik bilim-insanları özellikle derin felsefi problemlerle ilgilenmez, ancak araştırmacılar olarak somut fenomenlere dikkat kesilir ve tam da bu nedenden ötürü de bu fenomenlerin zenginliği, karmaşıklığı ve çeşitliliğini hafife almak konusunda geleneksel masabaşı felsefecilerinden daha az eğilimli olabilirler.

Fenomenoloji bilincin algı, imgelem, beden-farkındalığı, dikkat, yönelimsellik, sosyal biliş ve öz-bilinç gibi çeşitli çehrelerini araştırmıştır, ancak bu farklı konular empirik araştırma tarafından da incelenmiştir ve –iddia edildiği üzere– fenomenoloji için bu konularla alakalı empirik bulguları basitçe göz ardı etmek hatalı olacaktır. Aksine, fenomenoloji mümkün en iyi bilimsel bilgiyle donanmış olmalıdır. Empirik bilim fenomenolojiyi basitçe göz ardı edemeyeceği, ancak uygun hale getirmesi gereken somut bulgularla takdim edebilir; onu kendi analizlerini tazelemeye ya da gözden geçirmeye zorlayan bir kanıttır bu. Aynı zamanda, fenomenoloji açıklanana yönelik titiz açıklamalarını sunmakla kalmaz, aynı zamanda empirik bilimin ortaya koyduğu teorik varsayımlardan bazılarını da eleştirel olarak aydınlatarak onlara meydan okuyabilir, tıpkı onun yeni deneysel paradigmaların gelişiminde yardımının dokunabileceği gibi. Dolayısıyla, Gallagher'in önerisine göre, deney öznelerinin eğitilmesine odaklanmak yerine, fenomenolojik analizde geliştirilen içgörüler de deneylerin düzenlenme biçimlerini biçimlendirebilir.[56]

55. Roy ve diğ. 1999: 54. Bu fikir ortak bir takdimde daha ayrıntılı olarak tartışılmaz, ancak daha sonra Thompson 2007'de ele alınmış ve daha da geliştirilmiştir.
56. Gallagher 2003.

Doğallaştıran fenomenoloji tasarısı ana-akım bilişsel bilimin pek çok savunucusunun nazarında tartışmalı kalmaktadır. Pek çoğu, bilincin bilimsel bir araştırmasının meselenin tecrübi yanını da dikkate alıp buna değinmesi gerektiği sonucuna varmaya teşne olsalar da –ve fenomenolojinin teknik-olmayan anlamı sonuç olarak meseleyle ilgili olsa da–, çoğunluk, klasik felsefi fenomenolojide bulunan daha spesifik metodolojik süreçlerden ya da teorik varsayımlardan herhangi birini kabul etmeleri ya da benimseleri gerektiği önerisine karşı çıkacaktır. Nörofenomenoloji bilişsel bilimde bir azınlık görüşü olarak kalmaya devam etse de Varela, Thompson, Gallagher ve diğerlerinin yaptığı ilk çalışmalar yoğun ve süregelen bir tartışmayı tetiklemiştir. Bu, *Fenomenoloji ve Bilişsel Bilimler* dergisinin oluşturulmasına yol almış ve bedenli bir biliş ve anlam-üretme üzerine yapılan araştırma gibi diğer ilgili alanların devam eden gelişiminde de etkili olmuştur.

Bir an için Paley'in kalitatif fenomenolojik araştırma eleştirisine dönelim. Paley fenomenolojiye yönelik daha betimleyici bir yaklaşım ile daha yorumlayıcı bir yaklaşım arasındaki anlaşmazlığın biraz gülünç bir anlaşmazlık olduğu iddiasında bulunur; çünkü betimlemek ve yorumlamak, yani "açıklamak, teorileştirmek, modellemek, sınamak, hipotez kurmak, değerlendirmek, çıkarsamak, uyandırmak"tan vs çok daha önemli şeyler vardır.[57] Fenomenolojik kalitatif araştırmaların nedenlere, modellere ve mekanizmalara ilgi duymasının neden yasaklandığını ve onların neden nedensel mekanizmaların varoluşunu dışta tutan ve dünyayı yalnızca betimlenen ya da yorumlanan fenomenlerden ibaret olarak alan düz bir indirgemeciliğe tâbi olduğunu merak eder.[58] Doğallaştırılmış bir fenomenoloji formunu takip edenlerin amaçları ve stratejileri dikkate alındığında, bu eleştirinin hedefi bütünüyle ıskaladığı açık olmalıdır. Bunu daha da açık kılmak için, üç somut durumu kısaca ele alalım.

1. Bölüm 7'de fenomenolojik bedenlilik analizinin çeşitli çehrelerini takdim ettim. Fenomenologların farklı şe-

57. Paley 2017: 30.
58. Paley 2017: 30.

killerde düşünüm-öncesi beden-farkındalığının hayati önemini nasıl vurguladığını gördük. Nöropatoloji üzerine yazılan güncel literatür, bu somut beden-farkındalığının –fenomenolojinin etkilediği araştırmaların peşi sıra ele aldığı ve tartıştığı– çeşitli bozukluklarının zengin betimlemelerini ortaya koyar. Sözgelimi Jonathan Cole'un 19 yaşında hastalık nedeniyle boynundan aşağı tüm dokunma duyusunu ve iç-algısını [*proprioception*] yitiren Ian Waterman'a yönelik titiz analizini ele alalım.[59] Bozukluğun başlamasının hemen ardından, Waterman bir uzvunu ya da tüm bedenini hareket ettirmeye çalıştığında, hareketi başlatabilmiş, ancak hareket eden uzvun sonlandığı yerde bir kontrolü olmamıştı. Bir şeye ulaşabilseydi, elleri o şeyi ıskalayacak ya da tuhaf bir şekilde hedefini kaçıracaktı ve ellerine göz kulak olmasaydı, onlar "gezinme"ye başlayacak ve yalnızca onlara bakarak onları eski yerine koyabilecekti. İşte ancak fazlasıyla zor öğrenme sürecinden sonra kendi hareketleri üzerinde biraz kontrol kurmaya başlamıştı. Ancak bedenine yönelik farkındalığı dönüşmüştü. Bedensel hareketlerin olağan düşünüm-öncesi farkındalığı artık işlemiyor ve mevcut değildi ve de düşünümsel bir beden-farkındalığıyla yer değiştirmişti. Her tek hareketi yoğun zihinsel bir yoğunlaşmayı ve görsel bir izlemeyi gerektiriyordu. Düşmeden bir koltuğa oturmak bile sürekli dikkat gerektiriyordu. Waterman ayağa kalktığında, gözlerini kapatsaydı, ışığı sönseydi ya da hapşırsaydı, kolayca düşebilirdi. Zamanla Waterman yürümeye alıştı, dikkatin artık gerekmemesinden ötürü değil, maksatlı kontrolün sürekli pratiğin sonucu olarak daha az zorlayıcı olmasından ötürüydü.[60]

Bir yandan, bu vaka çalışması hareket etme yetimizin ne denli düşünüm-öncesi beden-farkındalığımıza bağlı olduğunu ve beden-farkındalığındaki bir bozukluğun nasıl ciddi anlamda engelleyici olduğunu göstermektedir. Bu ölçüde, söz konusu vaka bazı fenomenolojik ayrım ve

59. Cole 1995.
60. Gallagher ve Cole 1995.

analizlerin empirik ilgisinin iyi bir örneği olarak hizmet edebilir. Öte yandansa, Waterman vakası bazı fenomenolojik açıklamaları tekrar değerlendirmeye de bizi zorlayabilir. İç-algının neredeyse bütünüyle yok olmasına karşın Waterman kendi bedeni üzerinde kontrolü tekrardan bir ölçüde kurabilmiş ve ona yeniden sahip olabilmiştir. Bu yalnızca, varsayılandan daha dirençli olabileceğimiz anlamına gelebildiği gibi, klasik fenomenologların öngöremediği çağdaş stratejilerin de mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.[61]

2. İkinci örnek, gelişim psikolojisi alanından gelmektedir. 8. Bölümde fenomenologların kişiler-arası anlayışın özünde teorinin-ateşlediği çıkarımsal bir süreç olduğu yönündeki düşünceyi nasıl eleştirdiğini ve bunun yerine özneler-arasılık sorununa bedenli algısal bir yaklaşımı nasıl benimsediklerini gördük. Bu ikincisine yönelik açıklamaları pek çok durumda desteklenmiş ve bebeklerde ve küçük çocuklarda bulunan toplumsal anlayışın temel ancak ilkel formlarını araştıran pek çok gelişim psikoloğu tarafından inceltilmiştir. Yetişkin yaşamında, diğer insanlara zihinsel durumları çıkarımsal olarak atfetsek de, bu tür atfedişler –sıklıkla ilksel özneler-arasılık olarak adlandırılır– küçük bebeklerde bulunan sorunsuz ve dolaysız kişiler-arası etkileşimin temeli olarak görülemez.[62] İlk zamanlardan itibaren bebekler canlı ve cansız nesneleri ayırabilir ve biyolojik-olmayan hareketten biyolojik hareketi ayırabilmektedir. Bebeklikte sosyo-

61. Daha yakın fenomenolojik bir incelemeye değer başka bir nöropatoloji sürgüleme sendromudur (LIS). Bu, hastanın bilinçli olduğu ve bilişsel olarak bir engelinin olmadığı, ancak felç olduğu ve sözel olarak iletişim kuramadığı bir durumdur. Hasta genellikle dikey göz hareketi ve göz kırpmada kontrolü elinde tuttuğu için, göz kırpmalarıyla bir şey söylemeden iletişim kurmak yine de mümkündür. Bu, LIS'ın öz-deneyimi, toplumsal etkileşimi ve genel dünya-içinde-olmaklığı nasıl etkilediğini anlamak bakımından meseleyle ilgili olmakla kalmaz, aynı zamanda onun varlığını da anlamak bakımından önemlidir; özellikle pek çok hastanın şaşırtıcı bir şekilde yaşam kalitesinin yüksek olduğunu rapor ettiği gerçeği de bedenliliğin rolü ve önemi üzerine yapılan yenilenmiş düşünümü zorunlu kılan bir şeydir.

62. Trevarthen 1979.

bilişsel gelişim üzerine yapılan bir araştırmayı inceleyen ve özetleyen bir makalede, Rochat ve Striano bebeklerin toplumsal uyaranlara özünde doğuştan gelen bir hassasiyet gösterdikleri, bebeğin paylaşılan deneyim ve başkalarıyla karşılıklılık duygusunun geliştiği yaklaşık ikinci aydan itibaren[63] halihazırda işlerlik halindeki bir özneler-arasılığın erken bir formunun mevcut olduğu ve "küçük bebeklerle bakım-verenleri arasındaki karşılıklı ilişkide gerçekleşen etkilerin duygu ve hislerin bir yansıması"nın "zihin teorisini içeren daha ileri düzeydeki sosyal bilişin gelişimi için zorunlu bir öğe"[64] olduğu sonucuna varır. İki ila üç ay arasındaki bebekler zaten diğer insanlarla gülerek ve ses çıkararak "ön-diyaloglar"a girecek ve ebeveynleriyle iletişimlerinin zamanlamasını ve yoğunluğunu değiştirme yetisi gösterecektir. Aslında, bebekler insanların onlarla yüz yüze karşılıklı iletişim kurmalarını bekler ve söz konusu etkileşimi etkin bir şekilde destekleme ve düzenlemekle uğraşırlar.

Gelişim psikolojisindeki bulgular fenomenolojik, sözgelimi empati konusundaki fenomenolojik çalışmalarda bulunan temel iddiaları desteklemekle kalmıyor,[65] aynı zamanda belli toplumsal fenomenler dizisinin çok daha ayrıntılı betimlemelerini de sunuyor. Son olarak, bu betimlemeler fenomenologların ortaya koyduğu iddialardan bazılarının doğruluğunu da tartışıyor. Mesela, zamanının empirik araştırmalarından yararlanan Merleau-Ponty doğumda ben-başkası farklılığının olmadığını ve bebeklerin yaklaşık altı aylıkken başkalarını algılamaya başlayabildiklerini ileri sürüyordu.[66] Bunlar sonraki araştırmalarda sorgulanan iddialardır.[67]

3. Ele almak istediğim son örnek psikopatolojidendir. Fenomenolojik psikiyatri geleneği Blankenburg'la sonlanma-

63. Rochat ve Striano 1999: 4.
64. Rochat ve Striano 1999: 8
65. Bkz. Zahavi 2014.
66. Merleau-Ponty 1964c: 119, 125.
67. Gallagher ve Meltzoff 1996.

mış, gelişip yayılmaya devam etmiş ve şu an –şizofrenide gördüğümüz zarar görmüş ben-ve-dünya-deneyiminin titiz analilerini ortaya koyan– Parnas, Sass ve Fuchs gibi figürler tarafından temsil edilmektedir.

Son yıllarda, şizofreninin erken tanı ve teşhisi üzerine giderek artan bir ilgi söz konusudur. Kabaca ifade edersek, tedavi ne kadar erken başlarsa, daha iyi bir ön-teşhis konulabilirdi. Bu ilgi zarar görmüş ben-tasarımı [*self-presence*], başkalarından radikal anlamda farklı olma duygusu ya da, somut toplumsal normlara karşı temel bir kafa karışıklığı gibi psikotik-olmayan (yani, halüsinasyon-ve-hezeyan-içermeyen) deneysel analizleri gerçekleştirmeye yönelik artan bir ilgiye yol açmıştır, çünkü bu tür anomalilerin ortaya çıkışı erkenden farklı bir teşhis koyulmasına yardımcı olabilir.

2005'te bir grup araştırmacı EASE (Anomalik Öz-Deneyimi İnceleme) adı verilen kalitatif ve yarı-kalitatif bir psikometrik kontrol listesi [*checklist*] geliştirmiştir.[68] Uzun yıllar klinik bir çalışmadan yararlanan ve felsefi fenomenolojide bulunan araştırmalardan etkilenen ve bu araştırmaların biçimlendirdiği kontrol listesi, öznel deneyimlerin güç algılanan kapsamlı bir değerlendirmesini ve sistematik klinik tetkikini desteklemek için tasarlanmıştır. EASE elkitabı her maddenin hasta şikâyetleri ve tariflerinin prototipik örneklerinin yardımıyla açıklandığı beş alanda 57 maddeden oluşmaktadır. Beş alan (i) biliş ve bilinç akımı; (ii) öz-farkındalık ve mevcudiyet; (iii) bedensel deneyimler; (iv) sınır koyma/[transivitizm]; ve (v) varoluşsal yeniden-yönelim. Semptomlar 5 puanlık (0-4) yoğunluk/sıklık ölçeğinde mevcut olan ya da mevcut olmayan şeklinde puanlanabilir.

Sonuçlar anomalik öznel deneyimlerin ortaya çıkışının, özellikle ben-bozukluklarının ve kafa karışıklığının önemli ön-teşhis göstergeleri olduğunu ve şizofrene yakalanma riski yüksek olanları belirlemekte yardımcı olabileceğini göstermektedir.[69] Bununla birlikte, hasta için doğrudan yararı olmasının

68. Parnas ve diğ. 2005.
69. Nelson, Thompson, Yung 2013; Moller ve diğ. 2011.

yanı sıra, erken semptomlara yönelik bir çalışmanın, hastalığın erken teşhisini ve töropatik bir müdaheleyi sağlayacağından, şizofreninin esas özünü daha iyi kavramamıza da izin verecektir. Aslında, Sass ve Parnass ben-bozukluklarına patojenik bir rol atfedilebileceğini ileri sürer, çünkü onlar sonraki psikotik patolojinin ortaya çıkışının altında yatmakla onu şekillendirirler.[70]

FENOMENOLOJİK MÜLAKAT

Bir an için fenomenolojik bir mülakata dönelim. Giorgi için, başlangıçtaki amaç katılımcıdan olabildiğince tam ve tecrübi bir betimleme elde etmektir. Katılımcı deneyim hakkında söz ettiği müddetçe, onun konuşmasına izin vermeliyiz. Konudan ayrılmaya başlarsa, deneyimleri hakkında teoriler üretirse, mülakatı yapan kişi kibarca katılımcıyı söz konusu betimlemeye yöneltmelidir.[71] Giorgi'nin yazdığı üzere, fenomenolojik araştırmacı "belli ayrıntı ya da içeriklerin ne olduğuna dikkat etmez, araştırmacının tek dikkat ettiği araştırılan deneyimin gerçekten de açıklayıcı olduğudur.[72] Giorgi'nin yönteminin son zamanlardaki uygulanışında, Neck üç öznenin sosyal kaygı üzerine yapılan bir çalışma için nasıl seçildiğini açıklar. Onlar geçmişte yaşanan en az bir durumda sosyal kaygı hissettiklerini rapor etmek zorundalar ve onlara deneyime yönelik zengin bir betimleme vermelerini sağlayacak kadar ayrıntılı bir deneyimi de hatırlamaları gerekiyordu. Mülakatlar kaydedildi ve takip eden sorular betimlemenin belli bölümleri derinlik ve açıklıktan yoksun göründüğünde ancak kullanıldı.[73]

Bu elini suya sabuna dokunmayan yaklaşım fenomenolojiden mülhem araştırmacıların kullandığı tekniklerle zıt olmalıdır. Her iki durumda da, değinilen meydan okuma aynıdır: Kendileriyle mülakat yapılan ve kendilerinden panik atak geçirmenin ya da zihinsel bir hastalıkla yaşamanın ne menem bir şey olduğunun zengin bir betimlemesi istenen katılımcılar ya oldukça genel ve yüzeysel betimlemeler ortaya koyarlarsa?

70. Sass ve Parnas 2003: 428.
71. Giorgi 2009: 122.
72. Giorgi 2009: 123.
73. Beck 2013: 188.

Bir strateji, Varela'nın yaklaşım ve önerisini daha da geliştirmek ve katılımcıları daha iyi gözlemciler ve betimleyiciler olmaları için eğitmekti. *Açığa kavuşturma mülakatı* ya da *mikro-fenomenolojik mülakat* olarak bilinen yöntemi kullanan Vermersch ve Petitmengin gibi psikologlar, mülakat yapan kişiye öznenin dikkat alanının giderek geliştirilip genişletilmesi yönünde ona yol göstermesini öğretmenin mümkün olduğunu iddia ediyordu; şöyle ki, deneyimin şimdiye dek fark edilmeyen yönleri ve göze çarpmayan ayrıntıları keşfedilip betimlenebilecekti.[74]

EASE'de çalışan fenomenolojik psikiyatrlar başka bir strateji izlemişlerdir. Yarı-yapılandırılmış mülakatları icra etmek için EASE elkitabının verdiği kontrol listesini kullanan psikiyatrlar katılımcılarla proaktif olarak ve araştırma bakımından ilişki kurmuşlardır. Psikiyatrlar deneyimin belli boyutları ve yapıları hakkında soru sorarak özellikle ilgili olduğunu düşündükleri çeşitli alanları dikkate alan hastaların yaptığı betimlemeleri açığa kavuşturabildiler. Bu, sözgelimi bedensel, zamansal ve sosyal boyutları, yani fenomenolojik filozofların tam da vurguladıkları önemi taşıyan boyutları içermektedir. Bu yaklaşımın fenomenolojik karakteri basitçe belli bir mülakat tekniğinin benimsenmesinde ya da hastalardan elde edilen birinci-şahıs raporlarını açıkça ortaya koymaya duyulan ilgide bulunamaz. Bu aynı zamanda öznenin kendiyle, dünyayla ve başkalarıyla ilişkisinin yapısını ilgilendiren kapsamlı teorik bir çerçeve kullanmakla ilgilidir. Kalitatif araştırma ve klinik pratikteki fenomenolojik fikirlerin en iyi nasıl uygulanacağı ve benimseneceği yönündeki tartışma devam etmelidir.[75] Şimdi bu bölümü birkaç öneriyle sonlandıralım.

SON ÖNERİLER

Halen kalitatif araştırma literatüründe bulunabilecek farklı önerilerin ötesine bakmak önemlidir. Klasik fenomenolojik psikologların çalışmalarında, fenomenolojik psikiyatri geleneğinde ve doğallaştırılmış fenomenolojiye yönelik çağdaş

74. Bkz. Depraz, Varela, Vermersch 2003; Petitmengin 2006; Vermersch 2009; Petitmengin ve Bitbol 2009.
75. Son zamanlardaki bir katkı için bkz. Hoffding ve Martiny 2016.

tartışmalarda bulunabilecek önemli teorik kaynaklar ve metodolojik kılavuzlar mevcuttur. Son yaptığımız tartışmanın açıkça gösterdiği gibi, fenomenoloji mevcut verilerin ele alınışı, analizi ve yorumunda fark yaratmakla kalmaz, aynı zamanda, ilk etapta verilerin nasıl elde edildiğinde de, sözgelimi ister özel mülakat teknikleriyle isterse de deneysel bir kurulumu etkilemekle olsun, fark yaratır.

Fenomenolojik adını hak ettiği düşünülen herhangi bir yöntem, prosedür ya da yaklaşım fenomenolojik teoriye âşina olmalıdır. Bu zorunlu bir gereksinimdir. Buna karşın, felsefi-olmayan bir bağlamda, yaşam-dünyası, yönelimsellik, empati, düşünüm-öncesi deneyim, ufuk, tarihsellik, yaşanan beden vs gibi temel fenomenolojik kavramların ilgili ve yaratıcı bir kullanımı epokhe ve indirgemenin icra edilmesine sıkı sıkıya bağlı kalmaktan ve buna yönelik vurgudan çok daha değerli ve üretken olacaktır, çünkü epokhe ve indirgemenin belirtik felsefi bir odağı ve amacı vardır.

Öncelikle, uygulamalı fenomenolojiyle uğraşanlar pragmatik bir tavır benimsemeli ve prosedürün Husserl'in ya da Merleau-Ponty'nin fenomenolojiye nasıl uygulanacağı yönündeki fikirleriyle ilgili olup olmadığıyla daha az ilgilenmelidir. Öte yandan belirleyici soru, araştırmanın ya da pratiğin ortodoks fenomenoloji olarak nitelendirilip nitelendirilmemesi değil, nitelikli olup olmadığıdır. Fenomenolojik bir araştırmayı iyi olarak nitelendirmek için, kullanılan fenomenolojik araçların uygunluğu gösterilmeli, değerli farklılığı ortaya konulmalı, sözgelimi yeni içgörüler ya da daha iyi teropötik müdahalelere izin vermelidir. Onun ortaya koyduğu sonuçlara dayanarak söz konusu prosedürün değerini değerlendirmeye tâbi tutmalıyız.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Matthew R. Broome, Robert Harland, Gareth S. Owen ve Argyris Stringaris (Der.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Linda Finlay, "Debating phenomenological research methods", *Phenomenology & Practice* 3/1, 2009, 6-25.

- Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 2. Baskı, Londra: Routledge, 2012.
- David Katz, *The World of Touch*, Çev. L.E. Krueger, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1989.
- Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy (Der.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 1999.

Sonuç

Steven Crowell bir zamanlar, fenomenolojiye dair gelecekteki beklentilerin onu ele alanların becerilerine bağlı olduğunu açıklıyordu.[1] Bunun gerçekten de doğru olduğunu düşünüyorum –bu, hem felsefi hem de uygulamalı fenomenoloji söz konusu olduğunda doğrudur. Öte yandan, bunun zamanın çeşitli noktalarında fenomenoloji tarihinin başına bela olan bir tür mezhepvari bir siper savaşına girişmek yerine, fenomenolojik girişimin paylaştığı şeyi açıkça ortaya koyabilmeye ve güçlendirmeye bağlı olacağını da düşünüyorum. Güçlü olunan ortak noktaları vurgulamak yerine içsel farklılıkların altının çizilmesine çokça enerji harcanmıştır.

Bir süreliğine fenomenoloji gözden düşmüş ve eleştirel teori, yapısalcılık ve yapı-söküm gibi diğer teori oluşumlarıyla ikame edilmiş ve onlar tarafından aşılmıştır. Bununla birlikte, fenomenolojinin son 10-20 yıl süresince yeniden canlandığından şüphe duyulamaz. Bunun pek çok nedeni vardır, ancak elbette bir tanesi, işaret sistemleri, dil oyunları, söylemlere vs yoğunlaşma sayesinde deneyim öznesinin kolayca bir kenara atılmasının yeterli olmamasıdır. Yaygın bir yanlış anlamanın aksine, fenomenolojinin temel iddiası, öznelliğe yönelik bir araştırmanın doğal, tarihsel, toplumsal ve kültürel bir alanı anlamak istiyorsak yeterli olacağı iddiası değildi. Söz konusu iddia daha çok şöyleydi: Böyle bir araştırma zorunlu ve kaçınılmazdı. İçinde yaşadığımız dünyayı anlamak istiyorsak bedenli,

1. Crowell 2002: 442.

algılayan, düşünen ve hisseden faillerin oynadığı rolü hesaba katmamız gerekir ve burada fenomenolojinin önerecek olumlu bir şeyi vardır.

Basitçe geçmişteki bir gelenek olmaktan çok uzak olan fenomenoloji oldukça canlıdır ve çağdaş düşünceye değerli katkılar yapacak konumdadır. *Oxford Çağdaş Fenomenoloji Elkitabı*'nda toplanan katkıların gösterdiği gibi,[2] pek çok çalışma şimdi iki yönde yapılmaktadır: İçe-doğru (ve geriye-doğru) ve dışa-doğru (ve ileriye-doğru). Bir yandan, klasik yazarlarla süregelen bir ilişki ve diyalog buluruz. Husserl'in, Heidegger'in ve Merleau-Ponty'nin çalışmalarında bulunabilecek felsefi kaynak ve içgörüler henüz açıkça tüketilmemiştir. Öte yandan, artan miktarda diyalog fenomenoloji ve diğer felsefi gelenekler ve de empirik disiplinler arasında vuku bulmaktadır.

Benim görüşüme göre, fenomenoloji iki yönlü stratejisini izlemeye devam etmelidir. 100 yıl sonra kendine açıkça fenomenolog diyen kaç kişinin olacağını tahmin etmek zordur. Ancak fenomenolojide bulunan temel içgörüler yetenekli düşünürlere çekici gelmeye ve kendine çekmeye ve de onlara ilham olmaya devam edecektir.

İLAVE OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

- Dan Zahavi (Der.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

2. Zahavi 2012.

Lûgat

Başkalık – Başkası ya da farklı olmak. Bu terim genellikle yabancı bir öznenin başkalığına atıfta bulunacak şekilde kullanılır.

Bilgi sosyolojisi – Çeşitli bilgi türlerinin oluşumu, devam ettirilmesi ve yayılması ya da katmanlaşmasının toplumsal koşullarının incelenmesi.

Bilimcilik – Doğa biliminin yöntemlerinin dünyaya epistemik erişimimizin tek aracını verdiği ve doğa bilimlerinin kabul ettiği yönler bakımından anlaşılamayacak entitelerin varolmadığı görüşü.

Birlikte-olmaklık/Birliktelik (*Mitsein*) – Başkalarıyla ilişkimizin yönelimsel varlığımızın temel ve belirleyici bir özelliği olduğu fikrini kavramak için tasarlanmış bir Heidegger terimi.

Cogitatum – Düşüncenin nesnesi ya da daha genel ifade edersek yönelimsel nesne.

Cogito – Düşünme edimi ya da daha genel söylenirse yönelimsel edim.

Dasein – Heidegger'in yönelimsel bir özne için kullandığı tabirdir. Söz konusu terim "Da" (orada) ve "sein"dan ("olmak"), yani orada-olmaklık ya da orada-lık, oluşmaktadır ve varlığımızın ne ölçüde dünyada konumlandığını ve dünyayla hemhal olduğunu vurgulamaktadır.

Doğal tavır – Dünyanın sorgulanmaksızın kabul edildiği ve bizden bağımsız olarak varolan felsefe-öncesi her yana sirayet eden varsayım.

Dünyada-olmaklık (*In-der-Welt-sein*) – Heidegger'in zihnin dünyaya-gizlenmiş karakterini ve zihin ile dünyanın iç içe

geçtiğini ve birbirine karşılıklı-bağlı olduğunu vurgulamak için tanıttığı bileşik bir terim.

Eidetik varyasyon – Araştırılacak konunun özsel özelliklerini açığa kavuşturmayı amaçlayan hayalgücünde yürütülen bir analiz.

El-altındalık – Teorileştirmeden ya da tarafsız bir gözlemden önce pratik uğraşlarımız ve ilişkilerimizde bizim için mevcut olan şey.

Empati – Başka bir öznenin bedenli ve gömülü deneyimiyle tecrübi bir karşılaşma.

Epistemoloji – Bilgi teorisi.

Epokhe – Dünyaya karşı belli dogmatik (doğal) tavrın, örneğin zihinden-bağımsız dünyanın varoluşuna yönelik inancımızın askıya ya da paranteze alınması.

Etnometodoloji – İnsanların, içinde yaşadıkları toplumsal düzeni anlama ve üretme biçimine yönelik çalışma.

Fenomenoloji, generatif – Trans-jenerasyonel, tarihsel ve sosyo-kültürel faktörlerin kurucu rolüne, yani önceki nesillerin kurucu icraatlarının bireysel deneyimlerimizi nasıl etkilediğine dair bir çalışma.

Fenomenoloji, genetik – Yönelimselliğin farklı formlarının zamansal oluşunu inceleyen, edimle nesne arasındaki korelasyona yönelik bir çalışma.

Fenomenoloji, statik – Köken ve gelişimi göz ardı eden, nesneyle edim arasındaki korelasyona yönelik bir çalışma.

İdealizm – Bu terimin şu ikisini de içeren çok farklı anlam ve tanımı vardır: 1) Bilinç varolan tek şeydir ya da 2) gerçeklik bir anlamda zihne-bağlıdır.

İdiografik yaklaşım – Bireysel durumlara ve tikel olaylara odaklanma (özsel özellikler ya da evrensel yasalar değil de).

İndirgeme, transendental – Bilincin kurucu işlevinin, zihin ve dünyanın konstitütif olarak nasıl karşılıklı-ilişkilendiğinin sistematik bir analizi.

İndirgemecilik – Belli bir fenomeni ya da özelliği daha yalın ya da temel özellikler açısından açıklayabileceğimiz ve açıklamamız gerektiği fikri.

Korelasyon – Edim ile nesne, zihinle dünya arasındaki bağlılık ilişkileri.

Konstitüsyon – Bir şeyin (genellikle bir nesnenin), sayesinde açığa kavuşturulduğu, açımlandığı, görünüşe getirildiği öznel süreç.

Körper – Fiziksel ve biyolojik beden; doğaya ait olan fiziksel bir nesne olarak kabul edilen beden.

Leib – Yaşanan ve deneyimlenen beden; öznel olarak yaşantılanan beden.

Metafizik – Çok anlamlı bir terimdir. Burada, gerçekliğin öncelikle zihinden-bağımsız olup olmadığına yönelik bir ilgiyi ortaya koymak için kullanılır.

Mevcut [*present-at-hand*] – Teorik tavrı ya da seyirci tavrını benimsediğimizde karşılaştığımız şey.

Mitwelt – Schutz'un çağdaşlarımızın dünyasını imlemek için kullandığı bir mefhum, sözgelimi bizimle eşzamanlı olarak varolanlar, ancak en yakın çevremizde bedensel olarak mevcut olmayanlar.

Natüralizm – Varolan her şeyin doğa bilimlerinin yöntemiyle incelenebildiği ve doğa-bilimsel olgulara indirgenebildiği fikri.

Nesnelcilik – Gerçekliğin deneyimleyenden bütünüyle bağımsız olduğu ve gerçekliği bilişsel kavrayışımızın olsa olsa zihinden-bağımsız bir dünyanın aslına uygun bir yansıması olduğu görüşü.

Nörofenomenoloji – Fenomenolojik araştırma formlarının bilinç üzerine yapılan nörobilimsel araştırmanın deneysel protokollerine dahil edilmesi gerektiği önerisi.

Olgusallık – İnsan varoluşunun doğanın, tarihin olumsallığı; salt akıl-yürütmeyle çıkarsanamayan ya da gerekçelendirilemeyen bir şey.

Ontoloji – Gerçekliğin temel özelliklerine yönelik çalışma.

Özneler-arasılık – Özneler arasındaki ilişki.

Özcülük – Her entitenin özdeşliği için esas olan, onu olduğu şey yapan ve bu tür bir entite olmasına son vermeksizin yoksun olamayacağı belli değişmez özellikler dizisine sahip olduğu fikri.

Propriosepsiyon – Uzuvlarıma ve tüm duruşuma göre sahip olduğum duruşun anlamı. Bacak bacak üstüne atıp atmadığımı onlara bakmadan bilmemi sağlayan anlam.

Resimsel yönelimsellik – Resimlere ve onların betimlediği şeylere yönelik farkındalığımız.

Sayısallaştırmacılık/Komputasyonalizm – Zihinsel durumların komputasyonel durumları oldukları ve zihnin bilgi-işleyen bir makine olarak çalıştığı görüşü.

Tarihsellik – İnsan varoluşunun temel tarihsel karakteri; insanın anlama gücünün yalnızca zamansal değil, aynı zamanda tarihsel bağlam ve gelenekte de konumlandığı gerçeği.

Temsiliyetçilik – Gerçekliğe yönelik bilişsel erişimimizin bir şekilde temsillerle dolayımlandığı görüşü.

Tipleşme – Somut bireyleri anlamak için genel tiplerin kullanılması.

Tortulaşma – Deneyimde elde edilen şeyin yerleştiği, alışkanlık haline getirildiği ve gelecekteki deneyimleri biçimlendirme, olanaklı kılma ve sınırlandırma biçimi.

Transendental felsefe – Nesnelliğin (öznel) olanak koşullarıyla sistematik bir ilgilenme.

Ufuk – Deneyimin perspektifî ve bağlamsal karakteri.

Umwelt – Dolaysız çevremizin dünyası.

Yönelimsellik – Bilincin bir şeye dair ya da bir şey hakkında olmasıyla veyahut da bir şeye yönelmişliğiyle tanımlanan bir fikir.

Yaşam-dünyası – İçinde yaşadığımız dünya, gündelik yaşamda sorgulamadan kabul ettiğimiz, deneyimin teori-öncesi dünyası.

Zihin teorisi – Başkalarının psikolojik yaşamına yönelik anlayışımızın doğası gereği çıkarımsal olduğu ve bir tür (psikolojik) teoriyle mümkün kılındığı fikri.

Atıflar

Beck, T.J., "A phenomenological analysis of anxiety as experienced in social situations", *Journal of Phenomenological Psychology* 44 (2): 2013, 179-219.

Berger, P.L. ve Luckmann, T.,. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin Books, 1991, [1966].

Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Stuttgart: Enke, 1971.

Carman, T., *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Churchland, P.M., *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, gözden geçirilmiş baskı, Cambridge, MA :MIT Press, 1988.

Cole, J.D., *Pride and a Daily Marathon*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Crowell, S., "Is there a phenomenological research program?", *Synthese* 131 (3), 2002, 419-44.de Beauvoir, S., *The Prime of Life*, Çev. P. Green, Harmondsworth: Penguin Books, 1965, [1960].

Depraz, N., Varela, F. ve Vermersch, P., *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam: John Benjamins, 2003.

Dillon, M.C., *Merleau-Ponty's Ontology*, 2. Baskı, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

Finlay, L., "Debating phenomenological research methods", *Phenomenology & Practice* 3 (1), 2009, 6-25.

Fodor, J., *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

From, F., *Om oplevelsen af andres adfærd: Et bidrag til den menneskelige adfærds fænomenologi*, Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag, 1953.

Galileo, G., *Discoveries and Opinions of Galileo*, New York: Anchor House, 1957.

Gallagher, S., "Mutual enlightenment: recent phenomenology in cognitive science" *Journal of Consciousness Studies* 4 (3), 1997, 195-214 .

Gallagher, S., "Phenomenology and experimental design: toward a phenomenologically enlightened experimental science", *Journal of Consciousness Studies* 10 (9-10), 2003, 85-99.

Gallagher, S., "Simulation trouble", *Social Neuroscience* 2 (3-4), 2007, 353-65.

Gallagher, S. ve Cole, J., "Body image and body schema in a deafferented subject", *Journal of Mind and Behavior* 16 (4), 1995, 369-90.

Gallagher, S. ve Meltzoff, A.N., "The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies", *Philosophical Psychology* 9 (2), 1996, 211-33.

Gallagher, S. ve Zahavi, D., *The Phenomenological Mind*, 2. Baskı, Londra:. Routledge, 2012.

Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967.

Giorgi, A., "A phenomenological perspective on certain qualitative research methods", *Journal of Phenomenological Psychology* 25 (2), 1994, 190-220.

Giorgi, A., *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology: A Modified Husserlian Approach*, Pittsburgh, PA : Duquesne University Press, 2009.

Giorgi, A., "Phenomenology and the practice of science", *Existential Analysis* 21 (1), 2010, 3-22.

Giorgi, A., "The descriptive phenomenological psychological method" *Journal of Phenomenological Psychology* 43 (1), 2012, 3-12.

Giorgi, A., "Review essay: a response to the attempted critique of the scientific phenomenological method", *Journal of Phenomenological Psychology* 48 (1), 2017, 83-144.

Gurwitsch, A., *Human Encounters in the Social World*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1979, [1932].

Habermas, J. *Postmetaphysical Thinking*, Çev. W.M. Hohengarten. Cambridge, MA : MIT Press. (1992) [1988].

Hansen, C.R., and Karpatschof, B. (ed.) (2001). *Københavnerfænomenologien, bisat eller genfødt?* Copenhagen: Danmarks Padagogiske Universitet .

Heidegger, M., *The Basic Problems of Phenomenology*, Çev. A. Hofstadter, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982, [1927].

Heidegger, M., *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Çev. T. Kisiel, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985, [1925].

Heidegger, M., *Basic Writings*, (Der.) D.F. Krell, San Francisco, CA: Harper, 1993a.Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b.

Heidegger, M., *Being and Time*, Çev. J. Stambaugh, Albany, NY: SUNY, 1996, [1927].

Heidegger, M., *Pathmarks*, (Der.) W. McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, [1976].

Heidegger, M. *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Band 27, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, [1928-1929].

Heidegger, M., *Four Seminars*, Çev. A. Mitchell ve F. Raffoul, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.

Heidegger, M., *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, Çev. W.T. Gregory ve Y. Unna, Albany, NY: SUNY, 2009, [1934].

Heidegger, M., *Logic: The Question of Truth*, Çev. T. Sheehan, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010, [1925-1926].

Heinamaa, S., *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.Henry, M., *The Essence of Manifestation*, Çev. G. Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, [1963].

Hoffding, S. ve Martiny, K., "Framing a phenomenological interview: what, why and how", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15 (4), 2016, 539-64.

Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, (Der.) R. Boehm, Husserliana 8. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserl, E., *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Çev. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff. (1960) [1931].

Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, (Der.) W. Biemel, Husserliana 9. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

Husserl, E., "Philosophy as rigorous science", Çev. Q. Lauer, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (s. 71-147), New York: Harper & Row, 1965, [1911].

Husserl, E., *Formal and Transcendental Logic*, Çev. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, [1929].

Husserl, E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Çev. D. Carr, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970, [1936].

Husserl , E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, (Der.) I. Kern, Husserliana 14, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973a.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, (Der.) I. Kern, Husserliana 15, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973b.

Husserl, E., *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, Çev. J. Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserl, E., *Shorter Works*, (Der.) P. McCormick ve F.A. Elliston, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, Çev. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, [1913].

Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological*

Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution, Çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, [c. 1912-1917].

Husserl, E., *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, (Der.) ve Çev. T. Sheehan ve R.E. Palmer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Husserl, E., *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, (Der.) R. Bernet ve D. Lohmar, Husserliana 33, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001a.

Husserl, E., *Logical Investigations I-II*, Çev. J.N. Findlay, Londra: Routledge, 2001b, [1900-1901].

Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Çev. A. Steinbock, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001c, [1918-1926].

Husserl, E.,. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, ed. by S. Luft. Husserliana 34. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (2002)

Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, Çev. J.B. Brough, Dordrecht: Springer, 2005.

Jaspers, K., "Die phanomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie" *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 9, 1912, 391-408.

Jaspers, K., *General Psychopathology*, Çev. J. Hoenig ve M.W. Hamilton, Manchester: Manchester University Press, 1963, [1913].

Katz, D., *The World of Touch*, Çev. L.E. Krueger, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1989, [1925].

Katz, D., *The World of Colour*, Çev. R.B. MacLeod ve C.W. Fox, Abingdon: Routledge, 1999, [1935].

Kockelmans, J.J., (Der.), *Phenomenological Psychology: The Dutch School*, Dordrecht: Springer, 1987.

Leder, D., *The Absent Body*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Levinas, E., *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Çev. A. Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969, [1961].

Levinas, E., *Time and the Other*, Çev. R.A. Cohen, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987, [1948].

Levinas, E., *Discovering Existence with Husserl*, Çev. R.A. Cohen ve M.B. Smith, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.

Lincoln, Y.S. ve Guba, E.G., *The Constructivist Credo*, Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2013.Linschoten, J., "On falling asleep", J.J. Kockelmans (Der.), *Phenomenological Psychology: The Dutch School* (s. 79-117), Dordrecht: Springer, 1987.

Lutz, A. ve Thompson, E., "Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 10 (9-10), 2003, s. 31-52.

Lutz, A., Lachaux, J.-P., Martinerie, J. ve Varela, F.J., "Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99 (3), 2002, s. 1586-91.

MacLeod, R.B., "David Katz 1884-1953", *Psychological Review* 61 (1), 1954, s. 1-4.

Madison, G.B., *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens, OH: Ohio University, 1981.

Merleau-Ponty, M., *The Structure of Behavior*, Çev. A.L. Fisher, Boston, MA : Beacon Press, 1963, [1942].

Merleau-Ponty , M., *Signs*, Çev. R.C. McClearly, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964a, [1960].

Merleau-Ponty, M., *Sense and Non-Sense*, Çev. H. Dreyfus ve P. Dreyfus, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964b, [1948].

Merleau-Ponty, M., *The Primacy of Perception*, (Der.) J.M. Edie, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964c.

Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, Çev. D.A. Landes, Londra: Routledge, 2012, [1945].

Moller, P., Haug, E., Raballo, A., Parnas, J. ve Melle, I., "Examination of anomalous self-experience in first-episode psychosis: interrater reliability", *Psychopathology* 44 (6), 2011, s. 386-90.

Nelson, B., Thompson, A. ve Yung, A.R., "Not all first-episode psychosis is the same: preliminary evidence of greater basic self-disturbance in schizophrenia spectrum cases", *Early Intervention in Psychiatry* 7 (2), 2013, s. 200-4.

Paley, J., "Husserl, phenomenology and nursing", *Journal of Advanced Nursing* 26 (1), 1997, 187-93.

Paley, J., *Phenomenology as Qualitative Research: A Critical Analysis of Meaning Attribution*, Londra: Routledge, 2017.

Parnas, J., Moller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P. ve Zahavi, D., "EASE: examination of anomalous self-experience", *Psychopathology* 38 (5), 2005, s. 236-58.

Petitmengin, C., "Describing one's subjective experience in the second person: an interview method for the science of consciousness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5 (3-4), 2006, s. 229-69.

Petitmengin, C. ve Bitbol M., "The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence", *Journal of Consciousness Studies* 16 (10-12), 2009, s. 363-404.

Petitot, J., Varela, F.J., Pachoud, B. ve Roy, J.-M., (Der.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Rochat, P. ve Striano, T., "Social-cognitive development in the first year", P. Rochat (Der.), *Early Social Cognition: Understanding Others in the First Months of Life* (s. 3-34), Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1999.

Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. ve Varela, F.J., "Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology", J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud ve J.-M. Roy, (Der.), *Naturalizing Phenomenology* (s. 1-83), Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Sartre, J.-P., "Intentionality: a fundamental idea of Husserl's phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology* 1 (2), 1970, [1939], s. 4-5.

Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, Çev. H.E. Barnes, Londra: Routledge, 2003, [1943].

Sass, L.A. ve Parnas, J., "Schizophrenia, consciousness, and the self", *Schizophrenia Bulletin* 29 (3), 2003, s. 427-44.

Scheler, M., *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward a Foundation of an Ethical Personalism*, Çev. M.S. Frings ve R.L. Funk, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973, [1913/1916].

Scheler, M., *The Nature of Sympathy*, Çev. P. Heath, Londra: Transaction, 2008, [1913/1923].

Schmid, H.B., *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science*, Dordrecht: Springer, 2009.

Schutz, A., *The Problem of Social Reality: Collected Papers I*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

Schutz, A., *Studies in Social Theory: Collected Papers II*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

Schutz, A., *The Phenomenology of the Social World*, Çev. G. Walsh ve F. Lehnert, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967, [1932].

Smith, J.A., Flowers, P. ve Larkin, M., *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*, Londra: SAGE Publications, 2009.

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

Steegmuller, F., *Maupassant: A Lion in the Path*, Londra: Macmillan, 1949.

Stein, E., *On the Problem of Empathy*, Çev. W. Stein, Washington, DC: ICS Publications, 1989, [1917].

Steinbock , A.J., *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995.

Strasser, S., *Phenomenology and the Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1963.

Straus, E., *The Primary World of Senses: A Vindication of Sensory Experience*, Çev. J. Needleman, New York: The Free Press of Glencoe, 1963, [1935].

Thompson, E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Trevarthen, C., "Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity", M.M. Bullowa (Der.), *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* (s. 321-47), New York: Cambridge University Press, 1979.

van Manen, M., *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, Londra ve Ontario: Althouse Press, 1990.

van Manen, M., "Phenomenology and meaning attribution", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 17 (1), 2017, s. 1-12.

Varela, F.J., "Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem", *Journal of Consciousness Studies* 3 (4), 1996, s. 330-49.

Varela, F.J., "The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature: searching for generative mutual constraints", *Alter: Revue de Phénoménologie* 5, 1997, s. 355-81.

Varela, F.J., Thompson, E. ve Rosch, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Velmans, M., *Understanding Consciousness*, Londra: Routledge, 2000.
Vermersch, P., "Describing the practice of introspection", *Journal of Consciousness Studies* 16 (10-12), 2009, s. 20-57.
Walther, G., "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften", E. Husserl (Der.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt VI (s. 1-158), Halle: Max Niemeyer, 1923.
Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
Zahavi, D., "Phenomenology and the project of naturalization", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (4), 2004, s. 331-47.
Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
Zahavi, D., "Empathy and direct social perception: a phenomenological proposal", *Review of Philosophy and Psychology* 2 (3), 2011, s. 541-58.
Zahavi, D., "Naturalized phenomenology: a desideratum or a category mistake?", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 72, 2013, s. 23-42.
Zahavi, D., *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
Zahavi, D., "Second-person engagement, self-alienation, and groupidentification", *Topoi*, 2016, DOI:10.1007/s11245-016-9444-6.
Zahavi, D., *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Elinizdeki bu kitap, yirminci yüzyılın hâkim felsefi hareketlerinden biri olan fenomenolojiye ilgi duyan herkes için giriş niteliğinde bir kitap olmakla birlikte, dilinin yalınlığı, fenomenolojinin farklı alanlarda kullanımı, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi önde gelen fenomenologların yoğun çalışmalarına en basitleştirilmiş haliyle nüfûz etmeyi olanaklı kılmakta, fenomenolojiyi anlamak için gerekli olan kavramsal çerçeveyi ana hatlarıyla ortaya koymaktadır.

Alanında önde gelen bir uzman olarak kabul görmüş Dan Zahavi tarafından yazılan bu kitap aşağıdaki temel soruları inceler ve açıklar:
Fenomenolojik analiz nedir?
Fenomenolojinin metodolojik temelleri nelerdir?
Fenomenoloji, özneler-arasılık hakkında ne söylemelidir?
Fenomenoloji, felsefedeki diğer alanlardan nasıl ayırt edilir ve bunlarla nasıl ilişkilidir?

Klasik fenomenolojiden gelen düşünceler, psikolojide ve nitel araştırmalarda hâlâ devam eden tartışmalarla nasıl ilişkilidir?

Fenomenoloji: İlk Temeller, fenomenolojinin zengin ve kompleks dünyasına kısa ve erişilebilir bir giriş yapmak isteyen herkese ideal bir başlangıç noktası sunmaktadır.




AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-450-2
9 786053 144502

KDV'den muaftır. 22 ₺